

نظرة في المعرفة

بين

القرآن والفلسفة

تأليف

الدكتور راجح عبد الحميد الكردي

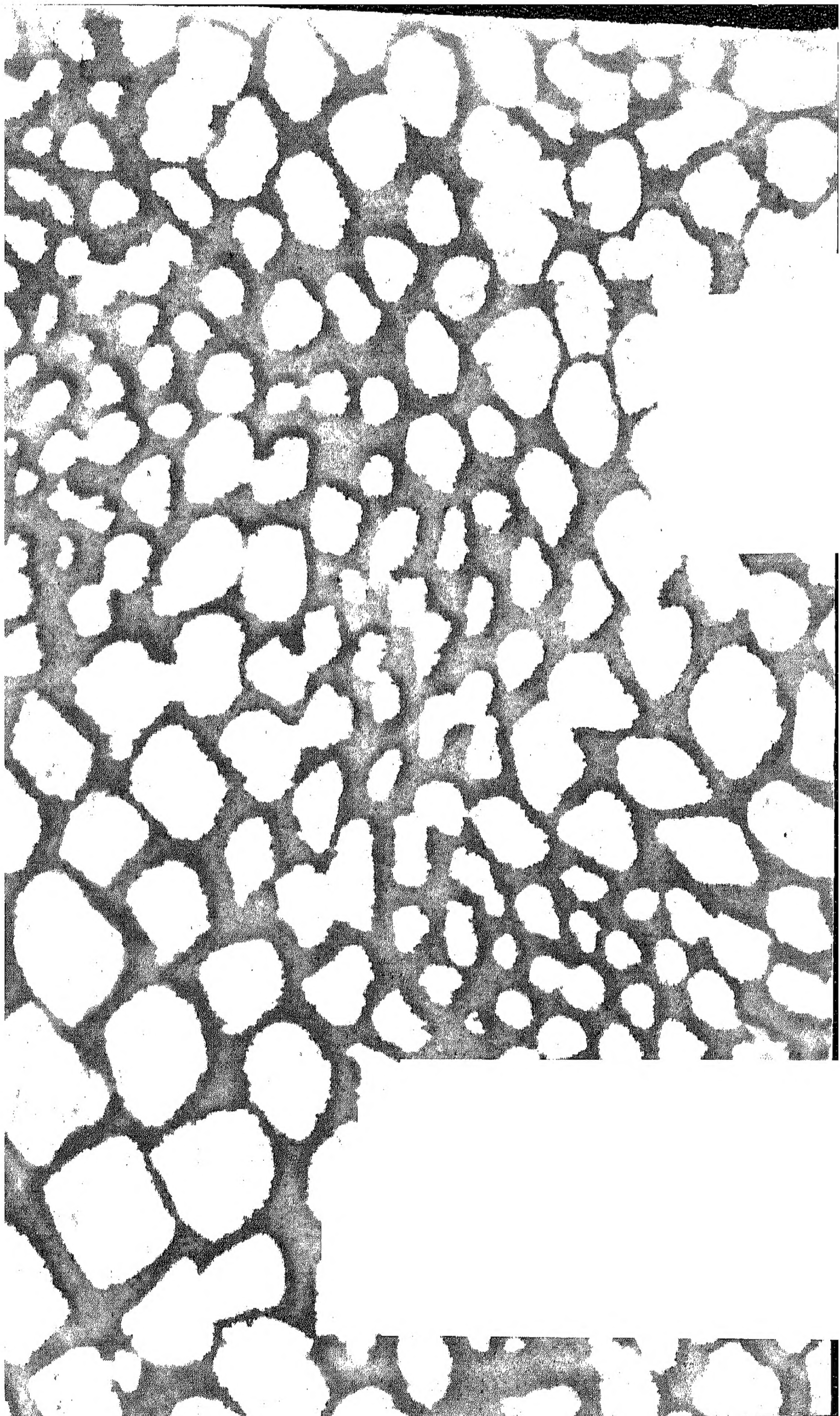
عميد كلية الدعوة وأصول الدين

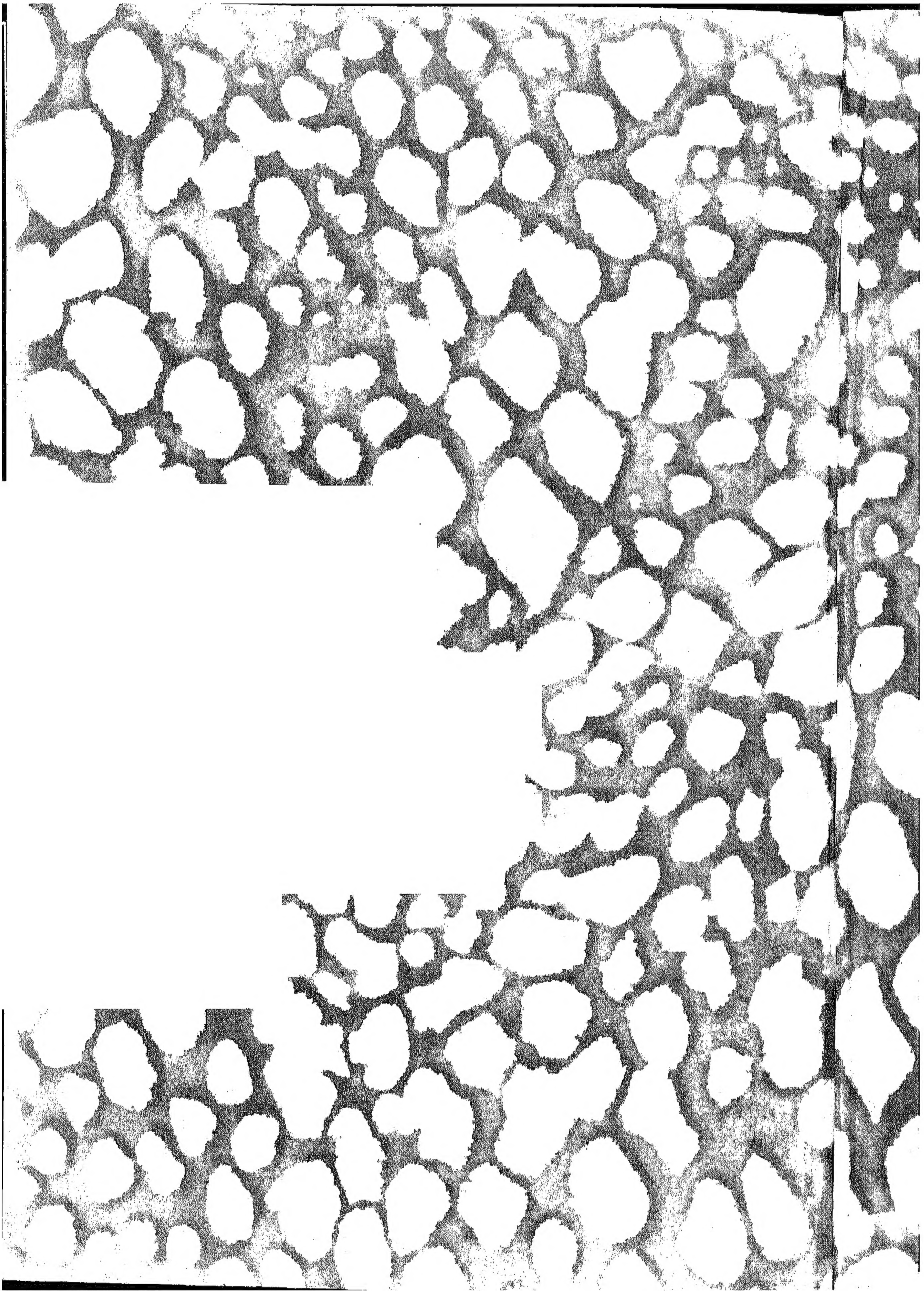
عمان

الهيئة العامة لكتبة الإسكندرية
رقم التسجيل
رقم المكتبة
رقم النسخة

مكتبة المؤلف









781.07

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



Library of the Islamic Republic of Iran
National Library

نظریات المعرفة
بین
القرآن والفلسفة

كافة حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م

مكتبة المؤيد
المملكة العربية السعودية



الرئيس :
الروضة - مخرج اليمامة "١٤" شارع الأمير ناصر بن عبد العزيز
ص.ب / ٩٢٧٣٨ الرياض ١١٦٦٣ - تليفون / ٤٩٣٢٥٨١ فاكس ٤٩١٥٤٧٦
الطائف :
الشرقية - ص.ب / ١٠ - تليفون / ٧٣٢١٨٥١

المعهد العربي للفكر الإسلامي



هيندن . فيرجينيا . الولايات المتحدة الأمريكية

أَصْلُهُ هَذَا التَّكْلِيفُ

رسالة الدكتوراه تقدم بها الباحث الفيلسوف ورجل الدكتوراه في العقيدة والفلسفة
من قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين - جامعة الأزهر الشريف
وقد تمت هذه الرسالة في الشهر الخامس من سنة ١٩٧٩ م. من قبل:
الدكتور آفانور محمد محمد زروق. رئيساً وشرفاً.
الدكتور آفانور محمد محمد زروق. حاضراً.
الدكتور آفانور محمد محمد زروق. حاضراً.
وقد نال صاحبها ورجل الدكتوراه برتبة الأستاذية مع مرتبة الشرف الدكتوراه

إهداء

إلى روح ألى الذى أسأل الله أن يكون
منعما فى مشواه
إلى النبع الطاهر الذى كنت امتدادا لذكره
إلى العقل الكبر الذى وجهنى إلى دين رى
وعلمنى وشجعنى
إلى الذى عانى فجهد وجاهد من أجل راحتى
وانتقل إلى رحمة الله وهو ينتظر يوم تخرجى

وإلى أمى التى سهرت لأنام
إلى الصدر الحنون الذى نشأت فى أفائه
إلى القلب الذى يتمزق ألما لفراقى
وشوقا بفارغ الصبر انتظار عودتى
وأهلى وأولادى
بعد سنوات قليلة فى حساب الزمان
كثيرة طويلة فى حساب قلب الأم مليئا بالحنان

إلى من ربيانى صغيرا وتعهديانى كبيرا
أهدى باكورة زرعهما

﴿وقل لهما قولاً كريماً﴾ واخفض لهما جناح الذل من الرحمة
وقل رب ارحهما كما ربياني صغيرا ﴿الاسراء ٢٣ - ٢٤﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

للمستاذ الدكتور محمد حمدي زقزوق

تقرر الآية الثانية من سورة البقرة في وضوح تام أن الهدف العام من إنزال القرآن الكريم يتمثل في كونه « هدى للمتقين » . ولكن هذا لا يعنى أن توجيهات القرآن الكريم تقتصر على مجال الحياة الروحية للإنسان أو على مجال الصلة بين الإنسان وخالق الكون . فالقرآن الكريم يشتمل في الوقت نفسه - في إطار هذه الهداية الربانية الشاملة - على كثير من الإشارات والتوجيهات الإلهية الهادية للإنسان في شتى مجالات المعرفة الإنسانية ، وفي تنظيم أمور الحياة من جميع جوانبها الروحية والمادية ، العقلية والتجريبية ، الفردية والاجتماعية . وبصفة عامة ينطوى على تنظيم كل أمور الحياة الدينية والدنيوية .

ومن هنا يستطيع العقل الفلسفى المتأمل في آيات القرآن الكريم أن يستخرج منها أصول المعرفة بالحقائق الكبرى المتمثلة في الله والكون والإنسان والقيم ، كما يستطيع أن يستخرج منها أيضا أصول تنظيم الحياة العملية وتشكيل الأخلاق . وبالإضافة إلى ذلك يجد في القرآن الكريم منهجا قويا لتحصيل المعرفة الحسية التجريبية والمعرفة العقلية^(١) .

وإذا استطاع العقل الفلسفى المسلم أن يصل إلى تحقيق هذه الغاية فإن في وسعه حينئذ أن يتحدث عن فلسفة الإسلام أو الفلسفة القرآنية . ولكن اتجاه التفلسف الإسلامى في مراحل مختلفة لم يستطع - في الأعم الأغلب - أن يستخرج لنا فلسفة

(١) راجع بحثنا : دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفى ص ٣٢ - دار المنار بالقاهرة ١٩٨٩ .

الإسلام على هذا النحو^(١) ، وإنما أخرج لنا فلسفة تقوم على أصول بشرية ، وحاول التوفيق بينها وبين الإسلام . وقد كان ذلك هو الطابع العام والغالب على الفلسفة الإسلامية .

ومن المعلوم أن الفلسفة بصفة عامة ظاهرة إنسانية ملازمة لوجود الإنسان ، وأنها نتاج عقل بشرى يحاول سبر أغوار الوجود واكتناه أسرار الكون ، وتلك هي طبيعة العقل البشرى المتطلع دوماً إلى إدراك المبادئ الأولى للوجود ومحاولة حل ألغاز الحياة . ونظراً إلى أن البحث في المسائل الفلسفية الكبرى ليس أمراً مفروضاً على الإنسان من قوة خارجية عنه ، وإنما هو أمر نابع من طبيعة تكوين العقل البشرى ذاته فإننا لن نستطيع أن نكف العقل عن محاولة البحث في هذه المسائل الكبرى . ولكن العقل البشرى من ناحية أخرى لا يستطيع أن يعطى إجابة شافية لكل شيء . وقد أكد على ذلك الفيلسوف الألماني الشهير كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) حين قال :

« إن للعقل الإنساني قدراً غريباً في ضرب من ضروب معارفه من حيث إنه مثقل بمسائل لا يستطيع أن يتفادها ، لأنها معطاة له في طبيعة العقل ذاته ، ولكن لا يستطيع أيضاً أن يجيب عنها لأنها تتجاوز كل قدرة العقل الإنساني »^(٢) .

وإذا كان هذا ينطبق على الإنسان بصفة عامة فإن العقل المسلم - بصفة مبدئية - لا يشذ عن هذه القاعدة . ولكن هناك أمراً هاماً يتميز به العقل المسلم عن غيره في هذا الصدد . وهذا الأمر الهام يتمثل في التوجهات القرآنية . فإذا كان العقل الذى وهبه الله للإنسان بصفة عامة يعد « أمودجا من نور الله » كما يقول الإمام الغزالي^(٣) فإن القرآن الكريم بالنسبة للمسلم يمثل نوراً آخر يضاف إلى نور العقل ، فهو إذن « نور على نور » . وبهذين النورين معا ينبغى أن يهتدى المسلم في جميع مجالات حياته .

(١) من بين الاستثناءات الجديرة بالذكر في هذا الصدد تلك المحاولة الرائدة والعميقة التى قام بها المرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز في دراسته القيمة : « دستور الأخلاق فى القرآن » والتى انصببت على استخلاص نظرية قرآنية متكاملة فى الأخلاق . وقد كانت هذه الدراسة فى الأصل هى الرسالة التى تقدم بها رحمه الله فى منتصف القرن الحالى للحصول على دكتوراه الدولة من السربون ، وعنوانها الأصلى هو : « La Morale Due Koran »
(٢) إيمانويل كانت : نقد العقل الخالص . ص ٥ (النص الألمانى) - هامبورج ١٩٦٢ .
(٣) مشكاة الانوار للإمام الغزالي ص ٤٤ - القاهرة ١٩٦٤ .

ومن هنا لا يجوز للعقل الفلسفى المسلم أن يكون عقلا مقلدا للآخرين فى محاولاته الفلسفية ، بل ينبغى أن تتجه جهوده إلى القرآن الكريم فى محاولة منه لاستخراج أصول المعرفة الإنسانية بحقائق هذا الوجود ، مؤصلا لهذه الحقائق على أسس قرآنية متينة . وهذا أمر لا يتعارض إطلاقا مع العقل الإنسانى ولا يحرمه من استخدام حقه المشروع فى البحث والدرس والتحقيق والتدقيق ، فالتوجيهات القرآنية تعد مددا إلهيا يساعده ويقدم له العون ويسدد خطاه ويحميه من التخبط فى دياجير الظلمات .

وهذا العمل الذى ينبغى أن يقوم به العقل الفلسفى المسلم قد أصبح اليوم ضرورة ملحة لإثبات الهوية الإسلامية وتأكيد الشخصية الإسلامية للمجتمع الإسلامى بعد أن ضاعت معالمها وبهت لونها وأوشكت أن تذوب وتناع فى خضم التيارات الفكرية الوافدة من هنا أو هناك .

وليست هذه دعوة إلى الانغلاق ، فهذا أمر لا يجوز فى عالم اليوم ، ولكنها دعوة إلى التحرر من التبعية الفكرية والتقليد الأعمى ، وحث على استقلالية الفكر وتأكيد الذات . وهذا أمر لا يتعارض إطلاقا مع استفادة المسلمين من كل ما لدى الآخرين من عناصر مفيدة ، « فالحكمة ضالة المؤمن ألى وجدها أخذها » (١) .

وإذا كانت الساحة الفكرية الإسلامية تشهد اليوم بعض الجهود الموفقة فى سبيل الاتجاه نحو ما اصطلاح على تسميته بإسلامية المعرفة فإن من أولى الخطوات على هذا الطريق حسم قضية المعرفة الفلسفية من وجهة النظر الإسلامية ، وذلك لأن نظرية المعرفة تعد بمثابة المدخل إلى القضايا المعرفية الأخرى .

ومن هنا فإن هذه المحاولة - التى نقدمها اليوم إلى القارئ الكريم - التى أخذ صاحبها السيد الدكتور « راجح عبد الحميد سعيد كردى » على عاتقه مهمة تأصيل موضوع المعرفة على أسس قرآنية متينة - تعد محاولة مشكورة فى هذا الصدد ، وتمثل إسهاما لا يستهان به فى سبيل تأكيد الهوية الإسلامية فى أهم مجالات المعرفة الإنسانية .

ولم يهمل الباحث - وهو بصدد عرض أصول نظرية المعرفة القرآنية - الإشارة إلى النظريات الفلسفية المختلفة مقارنا بينها وبين ما لدينا من كنوز معرفية غالية ،

(١) حديث شريف رواه الترمذى وابن ماجه .

ومبرزا في هذه المقارنة مدى القصور في شتى هذه النظريات التي تعرض لها ، وفي الوقت نفسه مدى الكمال الذي تشتمل عليه النظرية القرآنية .

ومعروف أن البحث في المعرفة كموضوع فلسفي مستقل يعد بحثا حديثا نسبيا . فقد كانت أول محاولة مستقلة لبحث موضوع المعرفة هي تلك المحاولة التي قام بها جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) في كتابه « مقالة في العقل البشري » الذي صدر عام ١٦٩٠ . وعلى الرغم من أن لوك بذلك يعتبر المؤسس الحقيقي لنظرية المعرفة في العصر الحديث إلا أن مصطلح « نظرية المعرفة » لم يظهر إلا بعد ذلك بمدة طويلة . وأقدم تاريخ يقدمه الباحثون في هذا الصدد يرجع إلى عام ١٨٣٢ حيث أشار إلى هذا المصطلح « راينهولد » في كتاب له بعنوان : « نظرية ملكة المعرفة الإنسانية والميتافيزيقا » .

وقبل لوك كانت البحوث الخاصة بالمعرفة مبنوثة في ثنايا كل الفلسفات القديمة والوسيطة دون أن يفرد لها الفلاسفة دراسات مستقلة . فقد كانت مختلطة بغيرها من البحوث الفلسفية . ومن هنا رأينا أن أفلاطون قد أدخل بحوث المعرفة فيما أطلق عليه اسم الجدل ، وضمها أرسطو في دراسات عن « ما بعد الطبيعة » ، ولم يضع كل منهما حدودا فاصلة بين البحوث المتعلقة بالمعرفة وبحوث ما بعد الطبيعة ولا بين بحوث المعرفة والبحوث المنطقية البحتة .

وكان أهم ما أثاره القدماء من مسائل حول المعرفة يتركز حول العلم الحقيقي واليقيني المسلم به تسليما مطلقا . وقد ظل الحال على ذلك أيضا في فلسفة العصر الوسيط . ولم تشذ الفلسفة الإسلامية في عصر ازدهارها عن هذا الخط إلى أن جاء العصر الحديث فأفرد لمشكلة المعرفة مكانا خاصا^(١) .

وهكذا نجد أن التقسيمات التي اشتملت عليها نظرية المعرفة من حيث إمكانها وطبيعتها ومصادرها تعد تقسيمات مرتبطة بظهور هذه المشكلة في العصر الحديث ، وإن كانت في جملتها لم تكن خافية على القدماء .

(١) راجع كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ١٠٩ وما بعدها - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦ .

وعندما حاول المؤلف الدكتور راجح كردى البحث فى نظرية المعرفة القرآنية وضع فى اعتباره التقسيمات المعروفة فى الفلسفة الغربية الحديثة . ومن هنا كانت أبواب بحثه الثلاثة تدور حول هذه المحاور الثلاثة : إمكان المعرفة ، وطبيعة المعرفة ، وطرق المعرفة أو مصادر المعرفة وأدواتها .

ويمتاز الباحث فى بحثه هذا بالعمق والجدية فى البحث والإخلاص للعلم . وكتابه الذى يسعدنا أن نقدمه للقارئ المسلم يعد محاولة جادة ومخلصة لاستخراج أصول نظرية المعرفة من القرآن الكريم . وقد تأسست هذه المحاولة على فهم سليم للنصوص القرآنية ، واستيعاب لا بأس به لنظرية المعرفة فى الفلسفة الغربية ، الأمر الذى مكّنه من استخراج الأصول القرآنية لنظرية المعرفة الإسلامية على النحو المبسوط فى هذا السفر القيم .

وقد عرفت الباحث الدكتور راجح كردى منذ فترة طويلة ، وسعدت بالإشراف على بحثه هذا ، والذى حصل به على درجة العالمية (الدكتوراه) من قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام ١٩٧٩ .

وإذا كنا نقدر للمؤلف هذا الجهد العلمى المشكور الذى بذله فى هذا الكتاب فإننا نرجو له المزيد من التوفيق والفلاح والاستمرار فى تجلية الأصول الإسلامية فى مجالات أخرى من مجالات المعرفة الإنسانية .

والأمل يحدونا فى النهاية فى أن تتجه جهود الباحثين المسلمين فى شتى مناحى المعرفة إلى محاولة تأصيل جوانب المعارف التى يشتغلون بها على أسس قرآنية حتى نصل فى النهاية إلى أن نجد أماننا شجرة المعرفة الإسلامية بفروعها العديدة مؤصلة فى جذورها المميزة فى الأعماق على أسس قرآنية متينة بهدف استعادة الهوية الإسلامية ، ومن أجل بناء حضارة إسلامية أصيلة تقدم الخير لا لأبناء المسلمين فقط ، بل للإنسانية جمعاء . والله يقول الحق وهو يهتد السبيل .

مدينة نصر فى غرة شهر رجب ١٤١٠ هـ د . محمود حمدى زقزوق
٢٨ يناير ١٩٩٠ م

مقدمة

إن الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا . من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، الذي خلقنا وعلمنا وجعل علامة إيماننا وصحيح إسلامنا معرفته ومعرفة نبوة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم . تصديقا في قلوبنا ، وإقرارا بألسنتنا ، وعملا بمقتضاها بجوارحنا .

وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، وطريق معرفته ؟! اصطفاه وأنزل إليه وحيه ، وعصمه ، فأكد طريقا جديدا للمعرفة بالإضافة إلى العقل والحس . فبلغ صلى الله عليه وسلم الرسالة ، وحمل الأمانة وأدى مهمة التبليغ ، وكان ما ينطقه مصدرا للمعرفة باعتماد ربه له ، إذ قال سبحانه : ﴿ وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحى يوحى ﴾ (١) . وكان صلى الله عليه وسلم المثال النموذجي الحى لتطبيق ما أنزل الله إليه ، مما أعطى للمعرفة سمتها التطبيقية في الواقع ، المنبثقة من سمتها الربانية خلقا ومصدرا وتعلينا ، تلك الربانية التى برزت في أول آيات نزلت عليه ، إذ قال سبحانه : ﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ (٢) .

فصلوات الله وسلامه عليه وعلى من سبقه من الأنبياء والمرسلين ، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين وبعد .
فيعود إلفى وشوق لأن أكتب فى موضوع نظرية المعرفة فى القرآن ، إلى مرحلة

(١) النجم : ٣ - ٤ .

(٢) العلق : ١ - ٥ .

الماجستير حيث كان من مقررات الدراسة ، نظرية المعرفة في الفلسفة الحديثة . وكنت أشعر - وأنا بصدد قراءة المعرفة عند الفلاسفة - بالحاجة الماسة لأن أقرأ بحثاً منظماً يتناول المعرفة في القرآن ، على أسس علمية ومنهجية منظمة ، مبنية تبويها علمياً . وكنت أبدى بعض الملاحظات آنذاك ، حول موضوعات المعرفة من إمكان وطبيعة وطرق ، وددت لو أن أصحاب اختصاص وخبرة تناولوها . إذ كنت أشعر بضرورة أن يكتب في هذا الموضوع أساتذة كبار ، يتمتعون بالتذوق السليم لكتاب الله ، ويتسلحون بأدوات البحث ومناهجه ، وإلى لأعجب كثيراً على جل من كتب عن الموضوعات الفلسفية من وجود ومعرفة وقيم ، إذ ابتعدوا عن القرآن ، واكتفوا بتمجيد الفلسفة في شتى بحوثهم . وحقيقة الأمر أنه وإن كتب في نظرية الوجود . وكتب في نظرية القيم ، إذ تصدى للكتابة فيها عالم أزهري ، لم يسبق ويندر أن يبارى فيها ، هو فضيلة الأستاذ المرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز^(٣) . إلا أن نظرية المعرفة القرآنية بقيت بمنأى عن كتابنا ، إلا من خلال إشارات في الكتاب ، وهم بصدد الكتابة في موضوعات فلسفية متفرقة ، مما لا يشكل دراسة منظمة مستوعبة منسقة ، لأبحاث نظرية المعرفة في القرآن .

وأقول لست أول من تنبه إلى هذه الملاحظة . فقد سبق علماؤنا من المتكلمين ، فلاسفة الغرب ، في محاولة لتناول نظرية المعرفة عموماً ، بدراسة منفصلة عن مباحث الوجود التي كانت المعرفة متفرقة في ثناياها . حيث قدم علماؤنا الحديث عن العلم والنظر والمعرفة في أوائل كتبهم . وكانوا بذلك يؤكدون حقيقة أن المعرفة هي إحدى نظريات الاعتقاد أو التصور أو الفلسفة بوجه عام ، بجانب نظريتي الوجود والقيم . بل هي أحد فصول الوجود ، وخادمة لمباحثه التي على رأسها مبحث معرفة الله سبحانه .

وكيف لا يكون البحث في المعرفة مهماً ، والمعرفة أعلى وظيفة للإنسان في الوجود . وهل الاعتقاد أو الإيمان والدين إلا علم ومعرفة ؟ وكيف لا تكون المعرفة

(٣) في كتابه : دستور الأخلاق في القرآن .

مهمة وهى ميزة الإنسان ، وأساس ومنهج ومادة استخلافه فى الأرض ، ومركزه فى الكون الذى سخره الله له كى يؤدى فيه وظيفة العبادة لله وحده ، ويقود مسيرة المعرفة الواعية المسبحة لله ، مع سائر الموجودات : ﴿ وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن تفقهون تسييحهم ﴾ (٤) .

فالمعرفة إذن ميزة ووظيفة ، كما أنها تفسير شامل تحمله الكينونة الإنسانية مليية هتاف فطرتها ، فى معرفة نفسها ومعرفة ربها ، والتعامل مع الواقع الذى تحياه ، فى الكون الذى تعممه .

ولقد كان - من ثم - تحديد نظرة هذه المعرفة لهدفها ، وهو العبادة ، المبنية على اليقين ، أمرا مهما ، ومسألة ضرورية ، إذ ينشأ عن اليقين بإمكانها ، التسليم بطبيعتها وأنواعها وطرقها .

ولقد تاهت البشرية ، فى ركام من التصورات الفلسفية ، فى محاولة تحديد وصياغة لهذه المعرفة ، ذلك لأنها كانت تبحث عن حقيقة المعرفة بطريق العقل ، والعقل نفسه عاجز عن أن يعرف حقيقة نفسه ، فكيف يستطيع أن يقدم لنا تفسيراً لمعرفة كل شئ مخلوق ، فضلا عن أن يقدم لنا معرفة دقيقة سليمة بالخالق سبحانه ؟ ، وهو : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ (٥) .

ومن هنا كانت حاجة البشرية إلى علم سليم ، وتفسير دقيق ، موحد معصوم ، كامل ، يمن الله به على هذا الإنسان ، فيأخذ بيده ، ويوجهه تعليما بعد أن خلقه ولم يكن شيئا مذكورا ، وجعل فيه من الاستعدادات والقابلية والوسائل ، والكينونة المعرفية المؤسسة على القدرة على التعلم ، ليقوم الإنسان بدوره العبادى القائم على دوره المعرفى فى الحياة ، كما قال سبحانه : ﴿ هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ﴾ * إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا * إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا * ﴿ (٦) ، وكما رسم له هذا الدور فقال :

(٤) الإسراء : ٤٤ .

(٥) الأنعام : ١٠٣ .

(٦) الإنسان : ١ - ٣ .

﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ (٧) .

والقرآن الكريم ، هو هذا العلم الذى يلزم الإنسان ، إذ هو منهج الله لخلق الله ، يدعو إلى معرفة موحدة ، تجمع بين نور الوحي المنزل على رسول الله للبشر كافة ، ونور الفطرة المؤسسة للمعرفة ، تأسيساً يؤهلها لاثبات النبوة وفهم الشرع .

والقرآن ملئ بالآيات الموقظة لهذه الفطرة ، المدعمة لدورها المعرفى فى الحياة ، المعمقة لأصلاتها ، الداعية لها إلى النظر والتفكير والفقه والتدبر والتعقل والذكر والتذكر .

ولقد امثل المسلمون دعوة القرآن هذه ، لإعمال الكينونة العارفة فى الإنسان ، فهما وتفسيرا ، فامتألت الحياة الإسلامية ، بالعلوم والمعارف التى تعالج شتى نواحي الحياة ، وما من علم إلا وكان خادما لهدف هذا الدين من توجيه الناس إلى ربهم ، وزيادة يقينهم به ، وتسهيل مهمة استخلاف الإنسان فى الأرض .

ولإزاء هذا ، فلم تكن لدى المسلمين عقدة تجاه أى فكر ، اعتزازاً منهم بالنور الذى يحملونه ، واعتقاداً بما فيه من قوة على صهر كل ما لا يتفق معه . ولكن الإفراط فى الاعتزاز بنفوس بعضهم ، أنشأ لنا فكراً ليس أصيلاً ، وإنما هو ثمرة التوفيق بين الدين والفلسفة . ونظرية المعرفة إحدى مباحث هذا التوفيق ، لأن كل مبدأ أو عقيدة فلسفية أو دين ، لابد أن تكون له نظرية فى المعرفة ، تسلّم له مبادئه وتستدل له عليها ، وتبرر له اتجاهه وتفسر له طبيعته ، وتميزه عن غيره .

ولقد ساهم كذلك فكر جديد ، ممثل فى أبحاث المتكلمين المسلمين ، بغرض الدفاع عن قضايا الاعتقاد ، فى وجه الخارجين على عقيدة الإسلام ، والمفتونين بفلسفة الإغريق . وكان هؤلاء يحاولون أن يمثلوا النظرة القرآنية ، ولكن بأساليب العقل ومناهجه التى ترد على الخصم .

واليوم ، ونحن نعيش أزمت كثيرة ، من أخطرها أزمة الفكر ، بين الأصالة

(٧) الذاريات : ٥٦ .

والتغريب ، وبين القديم والحديث ، نجدنا أحوج ما نكون إلى وقفة هادئة ، نصدق فيها مع فطرتنا ، ونتوجه بها إلى ربنا ، ونستأنف على هديها مسيرتنا ، داعين إلى صياغة جديدة ، لمجتمعنا الذي ابتلى بهجمات التجهيل من ناحية وهجمات الاستشراق والاستغراب من ناحية أخرى ، ونواجه على أساسها هذه الهجمات ، فندعو إلى هذا الدين حلا لكل أزمت الأمة في الاعتقاد والمعرفة والقيم . وندعو إلى الأصالة مع الرد الحاسم على كل فلسفة أو فكر خارج عن هدى الله .

إزاء هذا كله ، واستجابة لدعوة الله لنا بالدعوة إلى دينه ، ومع ملاحظة كل هذه الاعتبارات ، رأيت أن أقوم بمهمة الكتابة في نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة . واغتنتم الفرصة لتسجيل هذه الدراسة بقسم العقيدة والفلسفة ، في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر ، لدرجة العالمية « الدكتوراة » .

وقد وجدت تشجيعا طيبا من أساتذتي وإخواني الأعزاء . وكلى أمل أن يكون الموضوع تجديدا وتعميقا للدراسات القرآنية من هذه الوجهة ، وجهدا متواضعا في الدراسات الفلسفية عموما .

وعلى الرغم من شوقي للموضوع ، وحماسى له ، إلا أنني واجهت صعوبات كثيرة ، والصعوبات غالبا ما تكون من لوازم البحث ، وعلى الأخص في الدراسات الفلسفية والكلامية . وتمثلت بعض هذه الصعوبات فيما يلي :

إن لهذا الموضوع طابعا فلسفيا ، من أول كلمة في عنوانه ، وهى نظرية . ومن ثم لا تكفى الباحث له القراءات العادية ، والثقافة الشرعية فحسب . إذ من يريد أن يكتشف أسسا لنظرية المعرفة في القرآن ، يجد مشقة كبيرة ، إذ أن القرآن ليس كتابا فلسفيا ، ولا يتسم بالنظريات . ومن ثم كان لابد لى من الاطلاع الواسع على خيوط هذه النظرية في الدراسات الفلسفية ، وتصنيفها وتبويبها . وكان لابد من الاطلاع الواسع على الاتجاهات الإسلامية التى وقفت فى وجه الفلسفة من الاتجاهات الكلامية لدى أهل السنة والمعتزلة . فضلا عن الاتجاه المتحفظ من الفكر الفلسفى عرضا ودفاعا ، كما عند ابن تيمية .

ولقد كان يهمنى جدا أن أدعم تصورى الإسلامى قبل أن أخوض فى الدراسات الفلسفية ، حرصا منى على عدم التأثير ، وللاطمئنان على أن يكون للبحث محور إسلامى وفكرة رئيسية تحكمه من أول كلمة فيه إلى آخر كلمة .

ولقد جهدت كثيرا فى اكتشاف الروح السائدة فى المذاهب الفلسفية ، قديمها وحديثها ، لدى فلاسفة المسلمين ولدى غيرهم . وكنت فى حيرة من أين أبدأ وإلى أين أنتهى ؟ والفكر الفلسفى لا حدود له ، فضلا عن صعوبة التحديد تماما للمذهب الواحد فضلا عن الفيلسوف الواحد .

كما واجهت صعوبة فى استخراج أصول نظرية المعرفة فى القرآن . إذ لم تقم دراسة منظمة ، شاملة ، لنظرية المعرفة فى القرآن - على حد علمى - ، وإن كان ثمة أبحاث^(٨) ، فيها لفتات وإشارات لهذا ، سواء حول الموضوع نفسه ، أو فى ثنايا موضوعات أخرى فى مباحث فلسفية ، قديما وحديثا .

ولقد استغرقت هذه المشكلة خمس سنوات من اهتمامى ، كنت فى ثلاث منها متفرغا تماما لها ، أعانيها وأجمع لها ، وأنضجها . وكان منهجى خلال الفترة قائما على ما يلى :

القراءة الموسوعية لشتى المذاهب الفلسفية ، اليونانية والإسلامية والغربية الحديثة ، ومن كتبها الأصيلة ما أمكن . وكانت هذه القراءة بغرض تكوين قاعدة علمية وثقافية واسعة للموضوع ، كنت أشعر بالحاجة إليها .

جمع المادة الفلسفية ، بالاستقراء والاستنتاج ، من خلال مدرستين هما : الواقعية والمثالية . وهذه مهمة شاقة ، إذ إن الفيلسوف لا يكتب حين يكتب وهو يضع على رأسه لافتة الواقعية أو المثالية ، وإنما هو حكمنا نحن عليه ، فضلا عن صعوبة ضبط هذين المصطلحين تماما . وقد حرصت مع تسجيلى للمذهبين : الواقعى والمثالى ، - كطريقة موضوعية - أن أجعل للمذهب نفسه حركة فى داخله من خلال عرض

(٨) انظر المقالة القيمة للأستاذ الدكتور عدنان زرزور بعنوان « مقالة فى المعرفة » مكتبة دار الفتح . دمشق . وفلسفة المعرفة فى القرآن للأستاذ على عبد العظيم .

شبه تاريخي لإبراز الفوارق بين المدارس التي تشكل المذهب نفسه .

وقد تحررت ما أمكن ، الدقة في تصوير المذاهب من مراجعها الأصيلة ، والمعتمدة . ولقد كان من الصعوبة بدرجة كبيرة استخلاص النظرة إلى المعرفة ، لأن المعرفة لم تفصل عن مباحث الوجود ، إلا منذ قرنين من الزمان ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لأنه يصعب الحكم على المعرفة بدون الحكم على الوجود ، إذ هي فصل من فصوله ، والنظرة التي تحكم الوجود هي النظرة التي تحكم المعرفة .

كما كان يهمني أن أضغط قليلا على تقييم فلسفة المسلمين ، لأنها نشأت في الجو الإسلامي ، وتأثر أصحابها بالقرآن في توفيقهم بين الدين والفلسفة .

كما يهمني كذلك أن أبرز نمطا من الفكر الإسلامي في نظرية المعرفة ، وهو فكر المتكلمين المسلمين ، حيث يمثل دفاعا عن العقيدة الإسلامية ، ومحاولة لصياغة نظرية في المعرفة في أوائل كتبهم ، دفاعا عن قضايا الدين .

أما بالنسبة للقرآن الكريم ، فكان لابد لي من التوجه مباشرة إلى نصوصه ، فجمعت كل الآيات التي لها علاقة بالعلم والمعرفة ، سواء بالفاظها أو معانيها أو من سياقها . ووضعتها بحسب أسس تنظيمية للنظرية ، وبوبتها على قواعد عامة ، جامعا بذلك بين منهج الاستقراء في الجمع والتبويب ، ومنهج الاستنتاج في فهم الفكرة من آحاد الآيات والألفاظ . ولقد كنت أشعر بالسعادة الغامرة في إيجاءات القرآن وإشاراته ، وحاولت أن أطمئن على بعض الإشارات من خلال كتب التفسير والحديث ، حتى لا أقول في القرآن ما ليس فيه . وحرصت أن لا أكون متعسفا في تسجيل ملاحظات من خلال إيماءات الآيات نفسها ، ولامتأولا لألفاظها تأويلا يخرجها عن معانيها ، بل بما تحمله هذه الألفاظ من معان واستعمال من خلال اللغة العربية ، وبضوابط الشرع نفسه ، وبما ينسجم مع روحه وغايته .

ولقد حرصت وأنا أجمع المادة الفلسفية وعند عرضها ، أن أكون دقيقا في تصويرها ، وموضوعيا في نقدها ، وكانت أحرص على تقييمها وتقويمها ، فأرد عليها ردا عقليا ربما يكون بعضه من نقد المذهب لنقيضه ، إذا رأيت وجاهته ومعقوليته ،

وربما أخذت منه ما يوافق العقل ، وهو ليس ملكا لأحد دون آخر ، واستبعدت تطرفه ، وكان يحدوني في هذا كله التصور القرآني - كما أفهمه - والذي كان محور النقد والتقييم والتقويم .

وأرى أن الباحث القرآني ، لا يصح له أن يدعى أنه خدّم الحقيقة بمجرد الرد على الباطل ، بل لابد أن يرد على الباطل من ناحية ، ولا بد أن يظهر تأسيس الحق للحقيقة نفسها ، بعيدا عن ردود الفعل ، كما هو منهج القرآن نفسه ، من ناحية أخرى . ولقد حاولت أن أفعل هذا ، بأن أعرض مباحث تأسيسية في فصول نظرية المعرفة لنظرة القرآن كمؤسس ، بعد أن أعرض نظرتي رادا ، ناقدا ومقوما . لذلك كله رأيت أن أعقد هذه الدراسة في ثلاثة كتب بحيث تمثل هذه الخطوة صياغة لنظرية في المعرفة بين القرآن والفلسفة .

الكتاب الأول : المعرفة بين مذاهب الشك واليقين وهو يعالج إمكان المعرفة بين القرآن والفلسفة ويقع في ثلاثة أبواب .

الباب الأول : وقد جعلته مدخلا علميا للمبحث ، لغرضين :

أولهما : اعتقاداً مني بأنني سأبدأ ببحث المعرفة موقفاً بإمكانها وطبيعتها وطرقها ، فلا أخوض مع الشكّاء من أول كلمة في البحث حتى أسلم إمكانها . حيث إن أول من أثار إمكان المعرفة كمشكلة ، هم السوفسطائيون أو الشكّاء .

وثانيهما : وهو مترتب على الفرض السابق . أردت أن أقدم في هذا المدخل تعريفا للعلم والمعرفة لغة واصطلاحاً ، وهل هما لفظان مترادفان أم مختلفان ؟ مع إعطاء فكرة عامة لمجموعة من الألفاظ المرادفة لهما ، ولو بنوع من العلاقة والارتباط لما تقتضيه طبيعة البحث ومصطلحاته فيما بعد .

كما سأبين فيه المراد عموماً « بنظرية المعرفة » ومقصودى بنظرية المعرفة في القرآن .

الباب الثاني : إمكان المعرفة بين مذاهب الشك واليقين ، حيث يتناول مذاهب

الشك ، بأنواعه وحجج الشك وتفنيدها، ويركز على الشك المنهجي طريقا من الشك إلى اليقين ، وخصوصا عند الغزالي وديكارت .

ثم يتناول مذاهب اليقين العقلية والتجريبية .

الباب الثالث : موقف القرآن من إمكان المعرفة .

ويتناول معالجة لموقف القرآن الكريم من مذاهب الشك واليقين ، مع تقييم المنهج الشكوى طريقا لليقين ، والفرق بينه وبين القرآن في بناء اليقين ، وخصائص الحل القرآني لهذه المسألة . كما يتناول بصفة تفصيلية الاتجاه الإيقاني في القرآن ، ذلك أن مهمة القرآن هي صياغة الحياة على أساس اليقين ، فالقرآن يقينى في نزوله ، ويحمل دلالة اليقينية على صدقه ، ويحارب أعداء اليقين . مع تعرض لمعنى اليقين ، وشموله وقيمتة ودرجاته ، وقابليته للزيادة والنقصان ، وعلاقة اليقين بالدليل ، وسائر ما يتعلق باليقين من أبحاث .

الكتاب الثانى : طبيعة المعرفة بين القرآن والفلسفة : أو ربانية المعرفة وموقفها من المثالية والواقعية وهو يعالج طبيعة المعرفة بين القرآن والفلسفة من خلال ثلاثة أبواب :

الباب الأول : طبيعة المعرفة بين المثالية والواقعية .

وهو عرض مفصل لطبيعة المعرفة عند كل من المثالية والواقعية ، وأسس الاختلاف بينهما في تفسير المعرفة . وتفسير كل منهما لها ، وما يتعلق بتفسير المعرفة من علاقتها بالوجود ، وكونها فطرية أو مكتسبة ومعياريها عند كل . مع النقد والتقويم القرآنى لكلا المذهبين .

الباب الثانى : طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين :

وأفرد هذا الباب ، لأننا هنا بصدد تقييم للمعرفة لدى اتجاه فلسفى ، جمع بين الفلسفة الإغريقية والإسلام ، ومن ثم فهو عرض لأسس طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين ، وعلاقة طبيعة المعرفة عندهم بالوجود وتفسيره ، ودراسة لنظرية الكون

والنفس كأساس لتفسير المعرفة ، وإبراز فكرة العقول وخطورتها في تفسير الكون وتفسير المعرفة . وقد عرض هذا البحث من خلال مدرستين فلسفيتين هما : نظرية الفيض في الوجود فالإشراقية في المعرفة لدى الفارابي وابن سينا ومن تبعهما من الإشراقيين ، ونظرية الخلق المباشر لا في زمن ، فالاتصال في المعرفة لدى ابن رشد . ونختتم الباب بنقد وتقويم شاملين لأسس المعرفة وتفسيرها لدى فلاسفة المسلمين .

الباب الثالث : طبيعة المعرفة في القرآن الكريم :

وهو بحث تأسيسى يبين طبيعة المعرفة في القرآن . ويركز على علاقة المعرفة بالوجود ، وكيف أن الوجود الكونى بما فيه الإنسان العارف ، أثر الله سبحانه ، كما يعالج المبادئ الرئيسية في تفسير الكون بماله من ارتباط وثيق بتفسير المعرفة . ويعالج كذلك بشكل تفصيلي تفسير المعرفة في القرآن الكريم ، من حيث مفهوم المعرفة كما وردت في القرآن ، وارتباطها بالدليل ، وكيف أن المقصود في المعرفة القرآنية الإيمان ، وليس طبيعة الدليل أو نوعه الموصل إليها ، بحيث لا تقصره على الدليل العقلى البرهانى - بالمفهوم الفلسفى - . كما أنه يظهر ميزة تفسير المعرفة في القرآن ، إذ أن القرآن يهتم بإبراز المعرفة مركزا على خصائصها وليس على حقيقتها وكنهها ، فهي معرفة خصائص لا معرفة ماهية . كما أن المعرفة محدودة ونسبية بالنسبة لعلم الله المطلق سبحانه .

كما يوضح كذلك موقف القرآن من نظرية الحد الأرسطية والتي افتنن بها منطق فلاسفة المسلمين .

ويبرز هذا الباب كذلك ازدواجية المعرفة أو ثنائيتها ، بعد أن أبرز الثنائية في الوجود ، تلك الثنائية التي تعود إلى الوحدة أو إلى الواحد سبحانه . ويعرض بإيجاز أنماطا من الأزواج في المعرفة ، كالأزواج في الطاقات المعرفية في الإنسان ، والأزواج بين النظر والتطبيق أو بين العلم والعمل ، والأزواج في مجال المعرفة ، إذ تجمع المعرفة القرآنية بين عالمى الغيب والشهادة .

كما يوضح هذا الفصل طروء المعرفة وأنها كلها مكسوبة مخلوقة للإنسان بعد ولادته . ويعرض لمعيارها وموقف هذا المعيار من نظرية القياس الأرسطي والتي تأثر بها من مفكرى المسلمين .

الكتاب الثالث : أصل المعرفة وطرقها وأنواعها :

وهو يعالج طرق المعرفة وأنواعها بحسب هذه الطرق في خمسة فصول :

الباب الأول : أصل المعرفة ومنبعها البعيد .

فهو مبحث نشعر بضرورته ، تميزا عن كل أبحاث نظرية المعرفة عند كل من كتبوا فيها ، أو تناولوها ، فهم يعرضون المعرفة الحسية والعقلية دون الإشارة إلى المنبع البعيد لها . وهذا الفصل يتعرض بإيجاز للمعرفة في منبعها البعيد ، منذ أن وجد الإنسان ، والذي فهمناه من قوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ﴾ قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ﴾ قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ﴾ (٩) . وسنذكر فيه ماذا علم الله آدم ، وكيفية هذا التعليم في منبعه البعيد .

الباب الثاني : المعرفة الحسية :

وسنعرض للحواس وتكوينها ووظائفها ومنهج ترتيبها بين القران والفلسفة ، ولإدراك الحسى ، تعريفه ومفهومه ، ودوره في عملية المعرفة ومجال هذه المعرفة وخصائصها وتقييمها .

الباب الثالث : المعرفة العقلية .

وسنعرض فيه للعقل وقواه الإدراكية وعلاقته بالحواس عند الفلاسفة وفي القرآن الكريم . كما سنعرض فيه كذلك للإدراك العقلى ودوره في تحصيل المعرفة ، عند الفلاسفة ، وفي القرآن الكريم ، ونلاحظ تميز القرآن في ذلك كله ، ونهى الباب ببيان مجالات المعرفة العقلية وخصائصها وتقييمها .

(٩) البقرة : ٣١ - ٣٣ .

الباب الرابع : المعرفة اللدنية :

وسنعرض فيه لطرق المعرفة اللدنية من القلب والبصيرة ومصادرها والمعرفة اللدنية بين الفلسفة والتصوف ، ولأدلة القائلين بها وتقييمها .

الباب الخامس : المعرفة النبوية عن طريق الوحي :

وسنعرض فيه للوحي معناه وضرورته في المعرفة . ولثبوت ظاهرة الوحي طريقاً للمعرفة ، ولكيفية الوحي بين القرآن والفلسفة ، ونهى الفصل بمبحث عن مجالات المعرفة النبوية وخصائصها .

ولا يفوتني أن أقدم شكرى الجزيل ، للأستاذ الدكتور عثمان عبد المنعم عيش الذى غمرنى بكرمه وصادق أخوته بقبوله الإشراف على هذه الرسالة . ثم لما سافر إلى الديار السعودية ، أكرمنى بالتحويل إلى أستاذ كريم لن أنسى معرفته إلى الأبد ، الأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق ، حيث قبل الإشراف على هذه الرسالة وأفاض على وعلى هذه الرسالة ، من طيب خلقه ، وحسن توجيهه مما أظهرها على هذه الصورة .

كما لا يفوتني أن أشكر الأستاذين الكريمين اللذين تحملا مشقة قراءة هذه الرسالة وتفحص ما فيها لمناقشتها وتسديدها وتصويب صاحبها وهما الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر والأستاذ الشيخ شمس الدين إبراهيم .

وتسهيلاً على القارئ الكريم رأينا أن نخرج هذه الرسالة المتكاملة ، فى ثلاثة كتب :

١- الكتاب الأول : المعرفة بين الشك واليقين .

٢- الكتاب الثانى : ربانية المعرفة وموقفها من المثالية والواقعية .

٣- الكتاب الثالث : أصل المعرفة وطرقها وأنواعها .

ونسأل الله سبحانه أن يتقبل هذا العمل ، وأن يرزقنا الإخلاص فى النية والقول والعمل .

وإن وفقت في هذا العمل فهو من الله تعالى فله المنة وحده وإن كانت الأخرى
فمن نفسي وأسأله سبحانه المغفرة وأن يجنبنا الزلل .

المؤلف

د. راجح عبد الحميد الكردي
صويلح / الأردن





نظرة المعرفة

بين

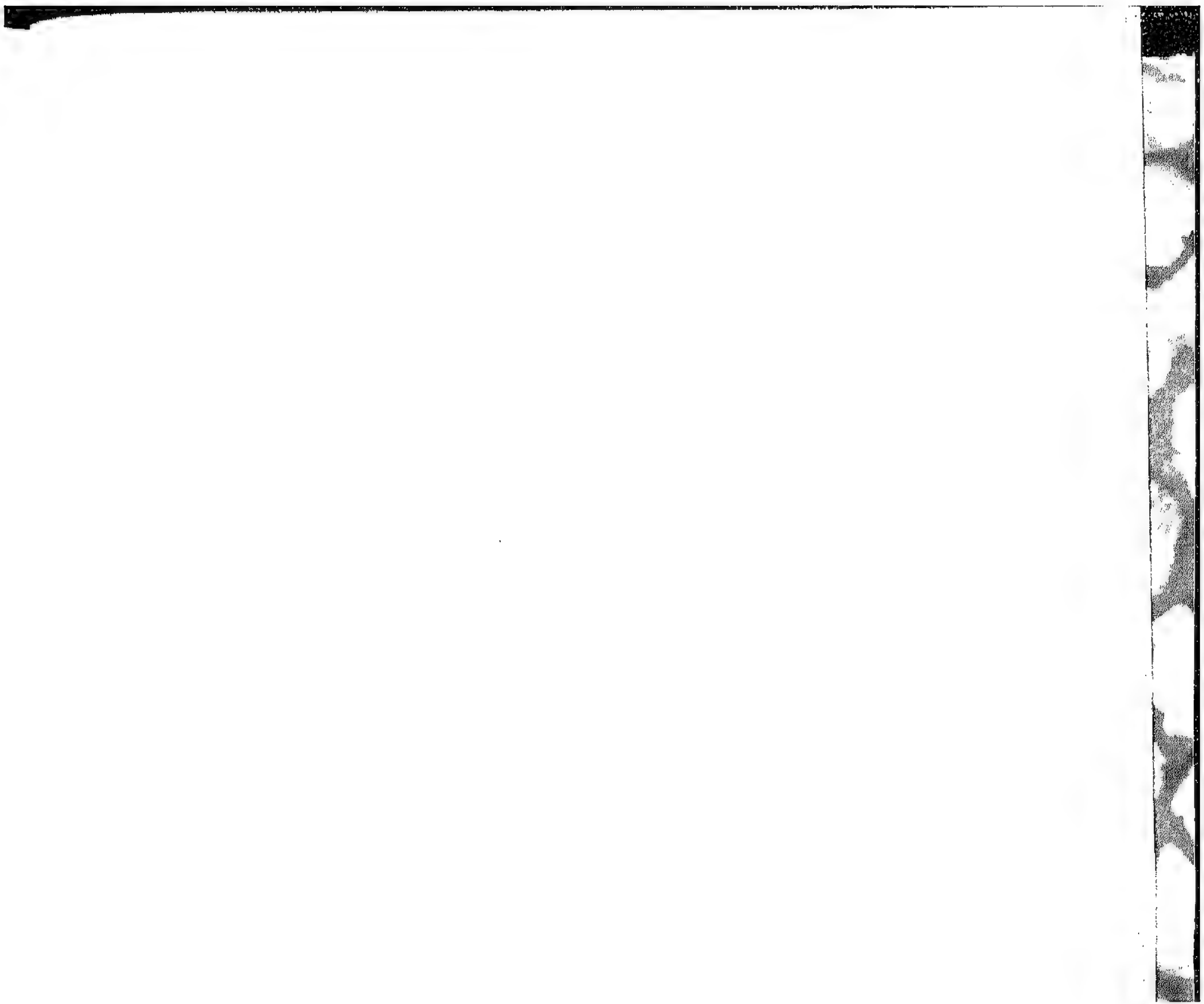
القرآن والفلسفة

١

المعرفة بين الشك واليقين

تأليف

الدكتور راجح عبد الحميد الكردي



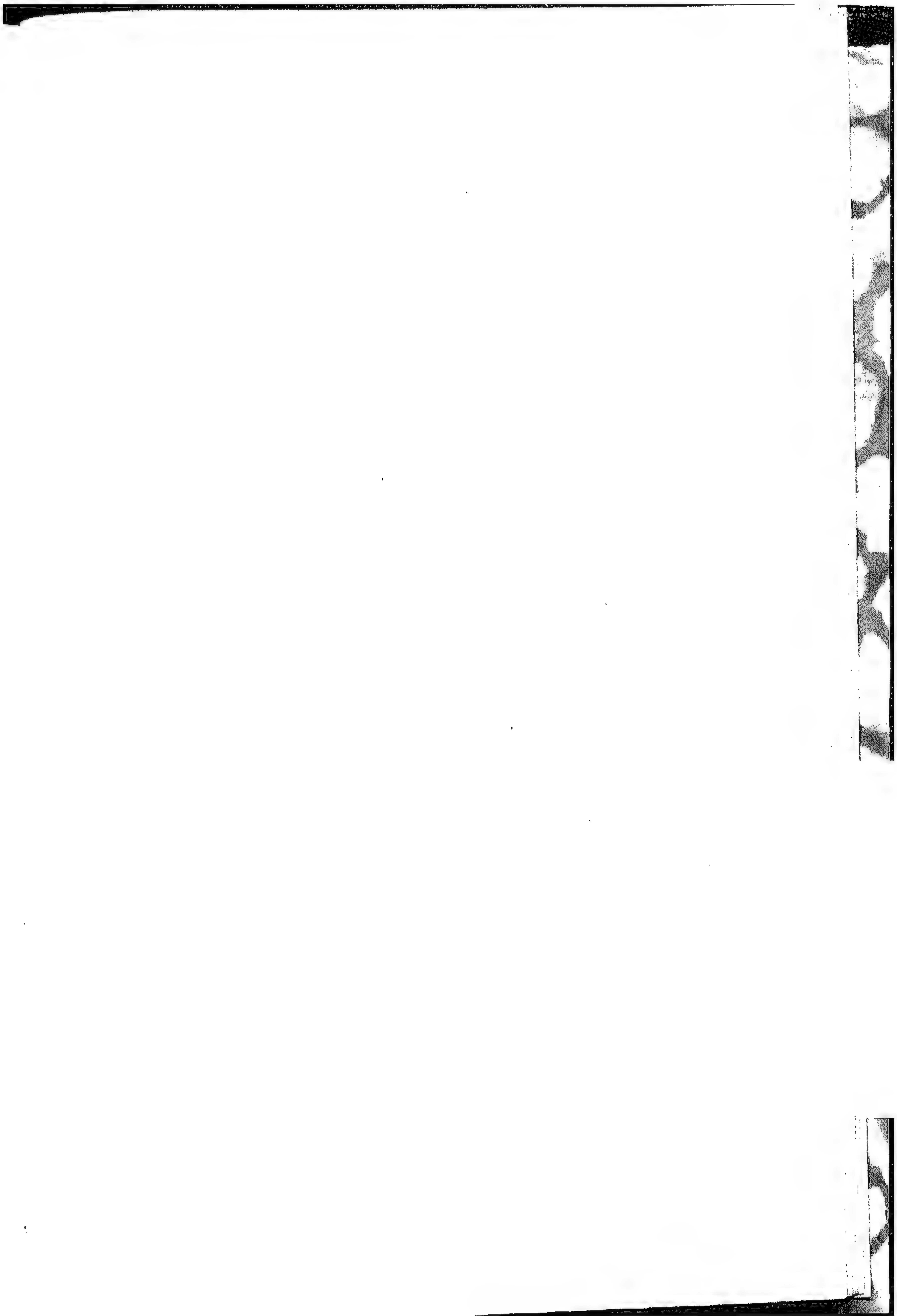
مقدمة الكتاب الأول

إمكان المعرفة بين مذاهب الشك واليقين

درج في البحث في نظرية المعرفة أن تبوب علمياً وعالمياً في ثلاث قضايا رئيسية . إمكان المعرفة وطبيعتها وطرقها ونحن نعرض في هذا الكتاب الأول من هذه النظرية ، لإمكان المعرفة بين القرآن والفلسفة . وسنقدم للبحث بمدخل ضروري بين يدي الحديث عن نظرية المعرفة . وقد رأى الباحث أن يحمل هذا الجزء العنوان الأول من قضايا نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، وهو « المعرفة بين الشك واليقين » ، لنصدر بعد هذا الكتاب عن قناعة فكرية أن أبرز ما يميز نظرية المعرفة في القرآن أنها يقينية ، تواجه كل نظريات الشك ، وتؤسس للمعرفة أكثر مما تؤسس لنظريات الشك المنهجى ، ذلك أنها ربانية .

وقد وجدت تشجيعاً كثيراً لطباعة هذا الكتاب من كثير من المؤسسات العلمية ، والأصدقاء . ولا سيما في وقت يكثر فيه الحديث عن « أسلمة العرفة » وهذا يدعونا إلى البحث هل هناك نظرية للمعرفة في الإسلام .

وهنا نحن في هذا الجزء وسائر أجزاء الكتاب نبحث عن تأسيس علمى موضوعى لما يمكن أن يكون أساساً نظرياً أو أساساً أصولياً لبحوث تطبيقية وعملية وإجرائية لأسلمة المعارف ، على أبواب عملية ١٩ اسلامية لما نسميه « بأسلمة المعرفة »
والله تعالى الموفق



الباب الأول

مدخل للبحث في نظرية المعرفة

ويشتمل على المباحث التمهيدية التالية :

الفصل الأول

العلم والمعرفة لغة واصطلاحاً

الفصل الثاني

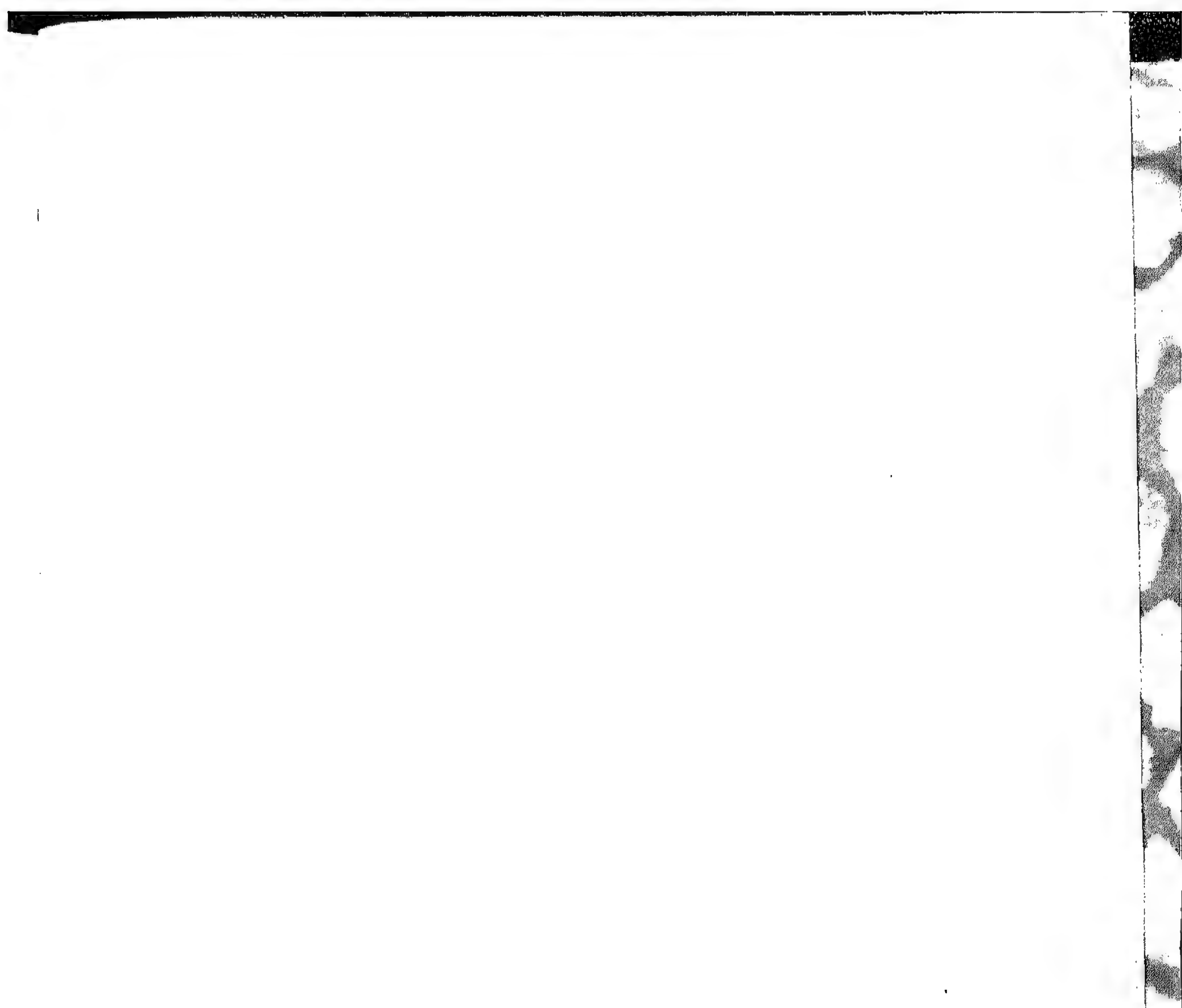
علاقة المعرفة بالعلم من حيث الترادف والاختلاف

الفصل الثالث

ما المراد بنظرية المعرفة ؟



الفصل الأول
العلم والمعرفة لغز وأصطلاحاً



أ - العلم والمعرفة لغة

وردت كلمة العلم فى اللغة بمعنى الشعور قال الزمخشري . « ما علمت بخبرك : ما شعرت به »^(١) . وبمعنى الأثر والعلامة ، وبمعنى السّمة ، وما يفصل بين الأرضين ، وما ينصب فى الطريق يهتدى به كالعلم فيها ، فتقول : « خفيت معالم الطريق ، أى آثارها المستدل بها عليها »^(٢) . ومن هنا سمي الخلق عالما ، لأنه علامة ودلالة ، ولأنه أثر دال على وجود الله سبحانه .

ووردت كلمة المعرفة ، من مادة « عرف » ، لتدل على المجازاة ، قال الزمخشري : « لأعرفن لك ما صنعت : أى لأجازيك به »^(٣) ، كما أن فى مادة عرف حروف « رفع » ومن ثم كان هذا المعنى مناسبا ، حيث وردت كلمة « المعرفة » لتدل على ما هو عال مكرم طيب ، إذ يقال للقوم إذا تلمّوا : « غطوا معارفهم .. وتقول : بنو فلان غرّ المعارف .. وتقول : ما أطيب عُرفه - بفتح العين - وهو الأنف وما والاه ، وقيل الوجه كله .. وما أطيب عُرفه - بضم العين - وعرف الله الجنة - بتشديد الراء المفتوحة - طيبها^(٤) . ومعرفة - بفتح الراء - تطلق على أعراف الخيل : أى على الشعر الذى يعلو رقاب الخيل . ومعنى أعرف : مرتفع ، وقلة عُرفاء : مرتفعة ، والعرف : هو دون الكاهن كما ذكر الجاحظ ، وعرورف البحر : ارتفعت أمواجه^(٥) .

نلاحظ قربا بين معنى العلم ومعنى المعرفة ، ذلك أن كلا منها يعتبر علامة أو دلالة على شيء ، وإن كانت المعرفة تدل على ما ارتفع من الشيء . والمعرفة بمعنى المجازاة إنما تتضمن العلم بحال المجازى وقدره ، وفى المعرفة علم بسبب المجازاة .

(١) الزمخشري : أساس البلاغة . ط دار الشعب . القاهرة سنة ١٩٦٠ ، ص ٦٥٣ . وانظر أيضا : الفيروز أبادى : القاموس المحيط ج ٤ ط ٣ . المطبعة الأميرية ١٣٥٢ هـ - ١٩٧٣ م . ص ١٥٣ .

(٢) المرجع السابق .

(٣ ، ٤ ، ٥) الزمخشري : أساس البلاغة : ص ٦٢٤ ، ٦٢٥ .

والمعرفة فيها علم وعمل ، وفيها ارتفاع لقدر المعروف على العارف . ومن ثم كانت معرفة الله تعالى : العلم اليقيني به وعمل ما يتناسب مع قدره سبحانه . والمعرفة تشمل في معانيها الاعتراف والإقرار وهما علم وأدلة .
ب - العلم والمعرفة اصطلاحاً :

حصل تباين كبير ، واختلاف كثير بين المفكرين المسلمين ، في تعريفهم للعلم والمعرفة . ويمكننا إجمال هذا الاختلاف بتقسيم هذه التعريفات على ضوء مدارس الفكر الإسلامى إلى ثلاث مجموعات هى : المعتزلة ، الفلاسفة وأهل السنة .
١ - تعريف المعتزلة للعلم والمعرفة :

اعتمد القاضى عبد الجبار تعريفا للعلم بأنه : « المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله ، فليس من العلم فى شىء ما لم يطمئن إليه المرء ويعتقده . ولذلك ، فإن ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم إلا إذا كان اعتقاداً ، يعتقده على ما هو به واقعا على وجه مخصوص » (٦) .

ويفيد أن العلم هو الاعتقاد ، تعريف شيخين من كبار المعتزلة ، هما الجبائين أبو على وأبو هاشم ، إذ قالاً بأن العلم « هو اعتقاد الشئ على ما هو به » (٧) .

وقد اعترض القاضى عبد الجبار على تعريف الجبائين : « بأنه بعيد ، لأن المقلد قد يعتقد الشئ على ما هو به ولا يكون عالماً ، ولذلك يجد حاله كحال الظان والشاك ، وقد ثبت عن أهل اللغة أنهم وصفوا العالم بذلك ، إن كان قاطعاً على ما علمه لا يعتريه الشك والتجوز » (٨) .

ويفيد أن العلم غير الاعتقاد فى نظر القاضى ، ما نقد به تعريف الجبائين أيضاً فى

(٦ ، ٧) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - النظر والمعارف ج ١٢ (تحقيق د . إبراهيم مذكور ود . طه حسين) المؤسسة المصرية العامة للنشر . القاهرة سنة ١٩٦٢ ص ١٣ .
وانظر أيضاً : القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة (تحقيق د . عبد الكريم عثمان) ط ١٠ . مكتبة وهب القاهرة ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ ص ٤٦ .

(٨) القاضى عبد الجبار : المغنى - النظر والمعارف ج ١٢ ص ١٧ ، ١٨ .

موضع آخر بقوله : « والعلم لا يتبين عما ليس بعلم بكونه اعتقادا ، فإن غير العلم يشارك فيه ، وهو اعتقاد التقليد والتبعية . وفي العلوم ما لا معتقد له كالعلم بأن لا ثنى مع الله تعالى وأن لا بقاء وأن العلم بالحد ينبغي أن يكون علما بالحدود ، لأنها عبارتان تقعان على معنى واحد ، ومعلوم أن فى الناس من علم علما ، وإن لم يعلمه اعتقادا » (٩) .

كما اعترض أهل السنة على هذين التعريفين للمعتزلة من سكون النفس إليه ومن اعتقاد الشيء على ما هو به بما يلى : (١٠) .

١ - قالوا : هذه الحدود منتقضة بالعلم باستحالة المحالات ، فإن العلم بها ليس علما بشيء ، لأن المحال ليس بشيء ، ومع ذلك يتعلق العلم بكون المحال محالا ، وإن كان ليس بشيء بالاتفاق ، لأن المعلوم عندهم - المعتزلة - إنما يكون شيئا إذا كان جائز الوجود ، مثل الجوهر والعرض ، فأما ما يستحيل وجوده فلا يكون شيئا .

٢ - وقيل أيضا : لو كان العلم اعتقادا على وجه مخصوص ، لوجب أن يكون كل عالم معتقدا والله سبحانه عالم وليس بمعتقد ، فبطل تحديد العلم بالاعتقاد ، فالتعريف غير جامع .

٣ - واعترض أيضا بأن الاعتقاد جنس مخالف فلا يجوز جعل العلم منه فالتعريف غير مانع ، لجواز دخول التقليد فيه ، إذا طابق الواقع .

كما حد النظام من المعتزلة العلم بأنه « حركة فى القلب عند وجود الشيء كما وجد وعرف » (١١) .

(٩) . القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ط ١ ص ٤٦ .

(١٠) البغدادى : كتاب أصول الدين . ط ١ ، مطبعة الدولة . القسطنطينية ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨ م ص ٥ .
٦ . الرازى : مفاتيح الغيب - التفسير الكبير - ج ١ ط ١ - المطبعة الخيرية - القاهرة ١٣٠٧ هـ ص ٢٨١ .

(١١) القاضى عبد الجبار : المغنى . ج ١٢ ص ٢٢ .

وقد انتقد هذا التعريف القاضى من المعتزلة ، كما نقده أهل السنة فقالوا : « إن الحركة هى : الشيء يصير به الجسم فى محاذاة بعد أن كان فى غيرها . والعلم يختص الحى دون المحل ... ولا يمكن أيضا أن يقال : إن القلب يتحرك بالمعرفة » (١٢) كما أن هذا التعريف « قد خلط العمل بالإرادة مع اختلاف جنسيهما أو مع اختلافهما فى الجنس والوصف » (١٣) .

هذا ولم يفرق المعتزلة بين العلم والمعرفة . ولذلك يسمى عندهم كل عالم عارفا وكل عارف عالما ولا فرق .

٢ - العلم والمعرفة عند فلاسفة المسلمين :

العلم والمعرفة والإدراك عند فلاسفة المسلمين معناها واحد . إذ هى : « حصول صورة الشيء فى العقل » (١٤) . يقول ابن سينا : « إدراك الشيء هو أن تكون حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك . فاما أن تكون الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك ، إذا أدرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الأعيان الخارجية ، مثل كثير من الأشكال الهندسية . بل كثير من المفروضات التى لا يمكن إذا فرضت فى الهندسة لا تتحقق أصلا ، أو يكون مثال حقيقته مرتسما من ذات المدرك غير مبين له وهو الباقي . » (١٥)

ويعرف إخوان الصفا العلم بأنه : « صورة المعلوم فى نفس العالم أو ضرب من الوجود أسمى وألطف وأدنى إلى الوجود العقول من الأشياء المادية المتحققة فى الخارج » (١٦) .

(١٢) المرجع السابق .

(١٣) البغدادي : كتاب أصول الدين ص ٦ .

(١٤) الجرجاني : التعريفات ص ١٣٥ .

(١٥) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات (تحقيق سليمان دنيا) ج ٢ . ط ٢ .

دار المعارف ، القاهرة ، ص ٣٥٩ - ٣٦٦ .

(١٦) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام (ترجمة د. أبو ريدة) لجنة التأليف ، القاهرة سنة ١٩٣٨ ص ١٠٢ .

ويقول ابن سينا في حديثه عن حصول المعرفة لدى العارفين بأنها «نتقش النفس الإنسانية بنقش العالم العقلى بحسب الاستعداد وزوال الحائل» (١٧) .

وحصول صورة الشيء في العقل ، إذا كان مع الحكم عليه بالنفى أو الإثبات يسمى تصديقا ، ومن غير هذا الحكم يسمى تصورا .

وقد اعترض الرازى على تعريف العلم والمعرفة بأنها حصول صورة في النفس مطابقة للمعلوم بما يلي (١٨) :

١ - إن إطلاق لفظ الصورة على العلم ، لاشك أنه من المجازات وإلا كان المعلوم هو الصورة ووجب ألا يصير الشيء معلوما ، إذا كان صورة . وإذا كان الصورة ومحلا ، يتعذر حصول الشيء في ذاته في الذهن .

٢ - إن القول بأن العلم حصول صورة مطابقة للمعلوم ، فيه ، دور .

٣ - لا تتحقق هذه المطابقة في الأمور التى ليست متحققة في الخارج والأمر الذهنية أو الاعتبارية .

٤ - عدم متعلق فأين هى المطابقة .

٣ - العلم والمعرفة عند أهل السنة :

تعددت تعريفات أهل السنة للعلم والمعرفة مع اتفاقهم على كون العلم اعتقادا جازما مطابقا للواقع . أما عن صلة العلم بالمعرفة من حيث إنها مترادفان أو مختلفان . فسنتركه للبحث القادم . ونكتفى هنا بإيراد مجموعة تعريفات للعلم عندهم ، فنقول :

عرفه الأشعرى : بأنه « ما يعلم به . وربما قال : ما تصير به الذات عالما » (١٩)

(١٧) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ج ٤ ص ١٢٤ .

(١٨) الرازى : مفاتيح الغيب ج ١ ص ٢٨١ .

(١٩) المرجع السابق ص ٢٨١ .

واعترض عليه بأن العالم والمعلوم لا يعرفان إلا بالعلوم ، فتعريف العلم بهما دور .
وأجاب الرازى على هذا الاعتراض : بأن علم الإنسان بكونه عالما ، وبألمه ولذاته
علم ضرورى ، والعلم بكونه عالما بهذه الأشياء ، علم بأصل العلم ، لأن الماهية
داخلة فى الماهية المقيدة ، فكان علمه بكونه علما ، علما ضروريا ، فكان
الدور ساقطا (٢٠) .

وعرفه إمام الحرمين الجوينى : «الطريق إلى تصور ما هية العلم وتميزها عن غيرها
أن نقول : إنا نجد من أنفسنا بالضرورة كوننا معتقدين فى بعض الأشياء . فنقول :
اعتقادنا فى الشيء ، اما أن يكون جازما أولا . فإن كان جازما فإما أن يكون مطابقا
أو غير مطابق : فإن كان مطابقا فإما أن يكون لموجب هو نفس طرفى الموضوع
والمحمول وهو العلم ، أو يكون لموجب وهو اعتقاد المقلد .

وأما إذا كان الجزم الذى لا يكون مطابقا فهو الجهل .

والذى لا يكون جازما : فإما أن يكون الطرفان متساويين وهو الشك أو يكون
أحدهما أرجح من الآخر ، فالراجح هو ظن ، والمرجوح هو الوهم (٢١) .

وقد انتقد الرازى هذا التعريف ، ووصفه بأنه مختل لوجوه : (٢٢) .

١ - لأن هذا التعريف لا يتم إلا إذا ادعينا أن علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي .
وإذا جاز ، فلم ندعى أن العلم بماهية العلم بديهي ؟ .

٢ - إن هذا التعريف للعلم بانتفاء أضداده ، وليست معرفة الأضداد بأقوى من
معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معرفا للنقيض . فيرجع حاصل الأمر إلى تعريف
الشيء بمثله أو بالأخص منه .

٣ - إن العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا . والتصور لا يتطرق إليه

(٢٠) المرجع السابق .

(٢١) المرجع السابق ص ٢٨٠ .

(٢٢) المرجع السابق ص ٢٨١ .

الجزم ولا التردد ، ولا القوة ولا الضعف ، فإذا كان ذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن التعريف ، فالتعريف غير جامع .

وعرفه القاضى الباقلالى : بأنه « معرفة المعلوم على ما هو عليه أو على ما هو به وربما قال هو المعرفة » (٢٣) .

واعترض على هذا التعريف من وجوه فليل : (٢٤)

١ - هذا التعريف فيه دور ، لأنه تعريف العلم بالمعلوم . فالمعرفة لا تكون إلا وفق المعلوم ، أو المعلوم مشتق من العلم ، فلا يعرف إلا بعد معرفته .

٢ - إن هذه التعريف تعريف للشيء بنفسه ، وهو محال . وذلك لأنه يقول إن العلم هو نفس المعرفة .

٣ - إن المعرفة - من وجهة نظر أهل السنة - هي حصول العلم بعد الالتباس : ولهذا يقال : ما كنت أعرف فلانا والآن عرفت . فهذا التعريف يخرج عنه علم الله تعالى مع كونه معترفا بأن لله علما ، ولا يسمى علمه معرفة .

وعرفه الإسفرايينى : بأنه « تبين المعلوم . وربما قال : إنه استبانة الحقائق . وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين » (٢٥) .

واعترض الرازى على هذا التعريف (٢٦) بأنه ضعيف ، لأن التبيين ليس إلا تبديل اللفظ بلفظ آخر أخفى منه . ولأن التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشيء بعد الخفاء ، وذلك لا يطرد في علم الله تعالى .

وعرفه أبو بكر بن فورك : بأنه « ما يصح من المتصف به إحكام الفعل وإتقانه » (٢٧) .

(٢٣) المرجع السابق ص ٢٨٠ ، القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٢ ص ١٨ ١٩

(٢٤) المرجعان السابقان .

(٢٥) الرازى : مفاتيح الغيب ج ١ ص ٢٨٠ .

(٢٦) المرجع السابق .

(٢٧) المرجع السابق .

واعترض عليه^(٢٨) أيضا بأنه ضعيف لأن العلم بوجوب الواجبات وامتناع
المتنعات لا يفيد الأحكام .

وقد نقل البغدادي عن الأشاعرة تعريفا للعلم بأنه « صفة يصير بها الحى
عالما »^(٢٩) وقيل « صفة راسخة يدرك بها الكليات والجزئيات . وقيل إنه وصول
النفس إلى معنى الشيء . وإنه إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول »^(٣٠) .

تعريف الغزالي للعلم والمعرفة :

أرجع الغزالي العلم إلى البصيرة الباطنة ، وإلى حقائق الأشياء وإلى حصول صورة
نفس الحقائق في القلب . ومن ثم فالعلم عنده « حصول المثال في القلب »^(٣١) أى
حصول مثال حقائق الأشياء في القلب . إذ لكل معلوم حقيقة معلومة . ولتلك
الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح فيها . وقال في موضع آخر : « العلم :
تصور النفس الناطقة المطمئنة ، حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد ، بأعيانها
وكيفياتها وكمياتها وجواهرها ، وذواتها إن كانت مفردة »^(٣٢) .

وعرف المعرفة بأنها « العلم الذى لا يقبل الشك - إذا كان المعلوم ذات الله تعالى
وصفاته »^(٣٣) ، وأنها كذلك « انتقاش النفس بصورة العالم حتى تصير عالما
مثله »^(٣٤) .

واعترض الرازى على تعريف العلم والمعرفة بأنها انتقاش النفس بصور الأشياء بأنه

(٢٨) المرجع السابق .

(٢٩) البغدادي : أصول الدين ص ٥ .

(٣٠) الجرجاني : التعريفات ص ١٣٥ .

(٣١) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٣ طبعة عيسى الحلبي . القاهرة سنة ١٩٥٧ ص ١٢ .

(٣٢) الغزالي : الرسالة اللدنية (مجموعة القصور العوالي ج ١) ط ٢ مكتبة الجندي . القاهرة سنة ١٩٧٠
ص ٩٨ .

(٣٣) الغزالي : ميزان العمل . مكتبة الجندي - القاهرة ص ١٧٥ .

(٣٤) الغزالي : تهاافت الفلاسفة . تحقيق د . سليمان دنيا . ط ٥ . دار المعارف . القاهرة سنة ٧٢ ص ٧ مقدمة
ط ٣ الغزالي : روضة الطالبين (مجموعة القصور العوالي ج ٤) . الجندي ص ٤٣ .

« لو كان الإبصار عبارة عن نفس الانطباع لما أبصرنا إلا بمقدار نقطة النظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير ، وأنا نرى المرئي حيث هو ولو كان المرئي هو صورة المنطبعة ، لما رأيناه في حيزه ومكانه . وكذا قوله فكذا العقل تنطبع فيه المعقولات ، ضعيف لأن الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل عند تصورهما ، يلزم منها ، أن يصير العقل حارا ، إن كانت الصورة مساوية للماهية في الحرارة ، وإن لم تكن مساوية لها في الحرارة لم يكن تعقل الماهية إلا عبارة عن حصول شيء في الذهن مخالف للحرارة في الماهية . وهذا يبطل قول الغزالي من أن العلم انطباع » (٣٥) .

وفي الواقع أننا نرى أن تعريفات الغزالي للعلم ، كانت موفقة ، لأن حصول العلم لا بد له من أمور ثلاثة : أولها القلب أو العقل أو الذات العارفة في الإنسان المدرك والتي يتميز بها الإنسان عن غيره من الحيوانات . وثانيها : حقائق الأشياء المعروفة إذ تتحقق بوجودها واقعية المعرفة . ولابد ثالثا : من كيفية حصول العلم بحقائق الأشياء للذات العارفة . وعلى ذلك فالعلم الصحيح بهذا الوجود إنما هو مجموعة من الأفكار عن الموجودات بعددها متصلة مترابطة كتراطيب الموجودات واتصالها . ولا يستطيع الإنسان العلم بكل ما في الوجود من موجودات ومن ثم كانت معرفته هي انتقاش صور بعض هذه الموجودات في نفس العارف . وحيث كان الإنسان هو أحد هذه الموجودات التي تخضع في وجودها خلقا وحفظا ، إبداعا وعناية وتدبيراً ، لله سبحانه ، وقد ميز هذا الإنسان بقدرته على العلم والمعرفة ، كانت موضوعات معرفته لها طبيعتها الواقعية المتحققة وليس مجرد التصور الذهني فحسب ، سواء أكانت معرفة بعالم الشهادة أم كانت علما بعالم الغيب .

وتعريف الغزالي للمعرفة بأنها العلم الذي لا يقبل الشك إذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته . يدل على أن المعرفة عنده أخص من العلم ، لأنه جعلها العلم اليقيني . ذلك أن المعرفة التي مبناها العقل وليس الحواس عنده درجات ، وأعلى هذه الدرجات هي التي تسمى المعرفة الحقيقية الواصلة إلى اليقين تلك التي تشبه بالإيمان

(٣٥) الرازي : مفاتيح الغيب ج ١ ص ٢٨١ .

من جهة أنها يقينية ، وأنها معرفة جازمة بالدليل . لكن الغزالي يفرق بينها وبين الإيمان « بأنها ربما تشتهى بالإيمان الذى يحصل بالمعرفة ، ويحصل أيضا بما يظن صاحبه أنه معرفة وهو ليس منها ، وإنما هو بعيد عنها كل البعد . إذ ما يقارن الإيمان يقارن اليقين ، وهو عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ، ولا يشعر صاحبه بإمكان الخطأ فيه » .^(٣٦) وذلك التصديق الجازم قد يقع من غير أدلة عقلية ويصير أشبه باليقين ، فيحصل مثلا بالأدلة الوهمية الكلامية ، المبنية على أمور مسلمة مصدق بها ، لاشتهارها بين أكابر العلماء ، ولشناعة إنكارها ونفرة النفوس عن إبداء المراء فيها . وهذا الجنس أيضا يعتبر فى بعض الأمور وفى حق بعض الناس ، تصديقا جازما بحيث لا يشعر صاحبه بإمكان خلافه أصلا^(٣٧) .

ولكن المعرفة الحقيقية أو العلم اليقيني الذى يريده الغزالي هي تلك المعرفة التى تمر فى المراحل أو الدرجات التالية :^(٣٨)

١ - مرحلة الشك : إذ يبقى العقل فيها مترددا متوقفا ، لا يتقدم ولا يتأخر بنفى أو إثبات .

٢ - مرحلة الظن : وتكون إذا تحرك العقل نحو التجويز والإثبات من غير جزم أو يكون بأن تسيل النفس إلى أحد الأمرين مع الشعور بإمكان نقيضه . ولكنه إمكان لا يمنع من ترجيح الأول على الثانى .

٣ - مرحلة الاعتقاد : وتكون بأن يصل الظن إلى حد الجزم والقطع والإثبات . ولكن المعرفة فيه غير تامة . فتميل النفس إلى التصديق بشئ بحيث يغلب عليها ، ولا يخطر بالبال غيره ، ولو خطر بالبال تأبى النفس عن قبوله ، ولكن ليس ذلك مع معرفة محققة . ويسميه الغزالي اعتقادا مقاربا لليقين .

٤ - مرحلة اليقين أو المعرفة الحقيقية : الحاصلة بالبرهان الذى لا شك فيه ولا

(٣٦) الغزالي : الجام العوام (مجموعة القصود العوالى ج ٣) ط ٢ ، الجنان سنة ٧٥ ص ١١٦ ، ١١٧ .

(٣٧) المرجع السابق .

(٣٨) الغزالي : الأحياء ج ١ ص ٧٢ / ميزان العمل ص ١٧٥ .

يتصور الشك فيه . وإلى هذه الدرجة أو المرحلة يمكن أن يسمى هذا يقينا عند المتكلمين . ولكن الغزالي يتجاوز فلا يقبل اليقين عند هذه الدرجة وجود درجة امتناع الشك وإمكانه فحسب ، وإنما يلتفت فيه إلى اعتبار التجويز والشك بل إلى استيلائه وغلبته على العقل .

وينتهي الغزالي إلى أن مصدر اليقين ينتهى إلى الشك - ليس الشك المطلق - ويقول : « الآن وقد تعطشت وتساءلت واحترت ، ودأخلت الحيرة ، فإنك على أبواب اليقين . وإن ينايع العلم ستتفجر تحت قدميك . إذ الشك هو أصل العلم اليقيني . فالعلم الحقيقي يبتدى بالشك ليصل إلى اليقين بنفسه .. إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق » (٣٩) . ويضع قاعدته الشهيرة فيقول : « من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى في العمى والضلال » (٤٠) .

رأى الإمام الرازى فى تعريف العلم :

بعد أن استعرض الرازى مجموعة من تعريفات العلم عند كل من المعتزلة والفلاسفة وأهل السنة رأى أن اللجاجة فيها قائمة ، إذ ما من تعريف إلا وقد اعترض عليه . كما رأينا آراءه من خلال اعتراضاته ، من حيث إن العلم ليس اعتقادا وإنما هو اعتقاد جازم وإنه ليس وضعاً ذهنياً وإنما هو مطابق للواقع أيضاً . وإنه كما يمكن أن يكون بديهياً لا يحتاج إلى دليل ، فهو أيضاً نظرى ، وأنه تصور وتصديق . إلا أنه يقرر حقيقة نشعر بها جميعاً . تلك أن العلم ليس بحاجة إلى التعريف ، بل لا يفهمه التعريف حقه ، لأنه أوضح عندنا وفي نفوسنا من أن يعرف . ونراه يقول : « ولما ثبت أن التعريفات التى ذكرها الناس باطلة ، فاعلم : أن العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جداً ، وقد يكون لبلوغه فى الجلاء إلى حيث لا يوجد شيء أعرف منه ليجعل معرفاً . والعجز عن تعريف العلم من هذا الباب . والحق أن كل واحد منا يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا فى لجة البحر . والعلم الضرورى بكونه عالماً بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه

(٣٩ ، ٤٠) الغزالي : ميزان العمل ص ١٧٥ .

(٤١) الرازى : مفاتيح الغيب ج ١ ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

العلوم ، والعالم بانتساب شيء إلى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبة حاصلا ، كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلا ، وإذا كان ذلك كان تعريفه متنا . « (٤١) .

والمعرفة كذلك عرفت بأنها « الاعتقاد الجازم سواء أكان اعتقادا تقليديا أو كان علما صادرا عن دليل . ومنهم من فسرهما بالعلم الصادر عن الدليل » (٤٢) .

وبناءً على هذه التعريفات لأهل السنة ، فإننا نجدهم يقصرون العلم على الاعتقاد الجازم المطابق للمواقع أو هو ما يشبه اليقين ، وإنه حكم جازم لا يقبل التشكيك في حين أن العلم عند المعتزلة كان بمعنى الاعتقاد يقبل التشكيك . ومن ثم كانت أبحاثهم في معرفة الله على أنها معرفة يقينية أو علم جازم مطابق للمواقع ، لا يقبل التشكيك ، وهي إيمان بإقرار اللسان بعد معرفة القلب ، وتبقى على يقينيتها وعلى أنها إيمان ، سواء أكان منشؤها التقليد أم العلم الصادر عن الدليل ، عند من لا يشترط معرفة الأدلة ويقبل إيمان المقلد ، أما الذي يمنع التقليد فإنما يشترط لهذه المعرفة دليلا حتى تكون إيمانا ومن ثم فالإيمان عنده : العلم أو الاعتقاد الجازم المطابق للمواقع عن دليل ، وهو مالا تميل إليه لأن الدليل في نظرنا كما يفهم من القرآن ، لا تتوقف عليه يقينية وجود الله كما تتوقف عليه صحة الايمان ، ذلك أن الإنسان بأدنى استعداداته السليمة ، وبفطرته المستقيمة من غير تلوث ، يؤمن بوجود الله سبحانه ، والدليل يزيد من درجة الإيمان واستغراقه لشعاب النفس ، جريا على مبدأ زيادة الإيمان ونقصه ، كما هو المختار عند كثير من أهل السنة ، وكما هو مصرح به في القرآن الكريم ، فحينما طلب سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام أن يرى الله سبحانه أقام له الله تعالى دليلا كي يطمئن قلبه ويزداد يقينه ، قال تعالى في قصة موسى : ﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك . قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين ﴾ (٤٣) . وكما قال سبحانه في حق

(٤٢) المرجع السابق ص ١٦٧ .

(٤٣) الأعراف ١٤٣ .

إبراهيم عليه السلام : ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ . وَكَذَلِكَ نَرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيْكُونَ مِنَ الْمَوْفِقِينَ ﴾ (٤٤) . وكما قال سبحانه ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لِمَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي . قَالَ فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً واعلم أن الله عزيز حكيم ﴾ (٤٥) .

وعلى ذلك فيقابل العلم والمعرفة الجهل لأنه اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه . وهو قسمان (٤٦) : الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً ، والجهل المركب : وهو اعتقاد غير مطابق للواقع . وسمى مركباً (٤٧) لأن الشخص يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل أول . كما أنه يعتقد أنه يعتقد على ما هو عليه وهذا جهل آخر ، والجهلان قد تركبا في جهل مركب ، وهو ضد العلم (٤٨) .

والخلاصة : أن العلم أوضح من أن يعرف ، من حيث شعور الإنسان بنفسه أنه يعلم ، وما من تعريف إلا وكان قابلاً لأن يعترض عليه ، ويناقش ويثار من حوله الخلاف . والقضية أسهل من ذلك كله . وكل ما كان من محاولات تعريف العلم ، ليس إلا تعريف العلم من جانب دون جانب ، فمن عرفه بأنه اطمئنان النفس وسكونها فقد أراد للعلم درجة يقينية تملكها النفس دون تقليد أو اعتقاد قابل للتشكيل . ومنهم من عرفه مركزاً على كونه صفة للحى ، ومنهم من كان يهتم التعريف الذى يرجع هذا العلم إلى وضع داخلي أو نفسى كتعريفه بالانتقاش . وعلى كل فهى محاولات لتعريف شيء واضح فى النفس الإنسانية تشعر به ، لأنه ميزة

(٤٤) الأنعام ٧٤ - ٧٥ .

(٤٥) البقرة ٢٦٠ .

(٤٦) الجرجاني : التعريفات ص ٧١ .

(٤٧) التهانوى : كشف اصطلاحات الفنون ج ١ طبعة دار اقدام بدار الخلافة العلية القسطنطينية سنة ١٣١٧ هـ . ص ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٤٨) المرجع السابق .

وجودها على وجه الأرض ، وبه كرمها ربها بل إن أول من خلقه الله تعالى من البشر
وهو آدم عليه السلام ، كان تفضيله على الملائكة بأنه عاين بما قدره الله له من
علم ، كما يقول سبحانه ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ (٤٩) ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴾
الذي علم بالقلم ﴿ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (٥٠) .

(٤٩) البقرة ٣١ .

(٥٠) العلق ٣ - ٥ .

الفصل الثاني
علائق المعرفة بالعلم



أ - عند المعتزلة

يرى المعتزلة أن العلم والمعرفة مترادفان : إذ العلم بالنسبة للعباد تبيين وتحقق ، وكلاهما يعنى ذلك المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله . وبذلك فإنه لا فرق بين المصطلحين ، ولا بين فائدتيهما . ومن ثم يسمى كل عالم عارفاً (٥١) .

ب - عند أهل السنة

يرى أهل السنة أنه وإن كان ثمة ترادف بين معنى : العلم والمعرفة ، من حيث إن كلا منهما يعنى إدراك الشيء على ما هو عليه . إلا أن ثمة تبايناً بينهما من الوجوه التالية :

- ١ - المعرفة مسبقة بجهل ، أو إدراك مسبق بجهل . والعلم كذلك ولذلك يقال للحق سبحانه وتعالى عالم ، ولا يقال له عارف (٥٢) .
- كما أن المعرفة قد يراد بها العلم الذى تسبقه غفلة ، وليس العلم كذلك ومن ثم يسمى الله تعالى العليم وعالم الغيب وعلام الغيوب ولا يسمى عارفاً (٥٣) .
- ٣ - تطلق المعرفة على إدراك البسيط ، ويطلق العلم على إدراك المركب ، فتقول : عرفت الله ولا تقول علمته (٥٤) .

(٥١) القاض عبد الجبار : المغنى ج ١٢ ص ١٦ .

(٥٢) الجرجاني : التعريفات ص ١٩٧ .

(٥٣) الدواني على العقائد المضدية أو محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين تحقيق وتقديم د . سليمان دنيا قسم ٢

ط ١ . دار إحياء الكتب العربية القاهرة سنة ٥٨ ص ٦٠٣ .

(٥٤) (٥٥ ، ٥٤) مجمع اللغة العربية : معجم مصطلحات القرآن الكريم ج ٢ . طبعة الهيئة العامة . القاهرة سنة

١٩٧٣ ص ٣٥ .

٤ - تطلق المعرفة على ما يدرك بآثاره ولا تدرك ذاته . ويطلق العلم على ما تدرك ذاته . ولذلك يقال : عرفت الله ، ولا يقال : علمته^(٥٥) .

٥ - خلاف المعرفة الإنكار ، وخلاف العلم الجهل . وذلك لأن معنى المعرفة الاعتراف والإقرار .

قال أبو حيان التوحيدي : « إن المعرفة أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئية ، في حين أن العلم أخص بالمعقولات والمعاني الكلية »^(٥٦) ولهذا لا يقال عن . الله تعالى إنه يعرف أو إنه عارف بل ينبغي أن يقال إنه يعلم أو إنه عالم .

٧ - وقيل : إن المعرفة تستعمل في التصورات ، والعلم يستعمل في التصديقات . ولذلك تقول : عرفت الله ولا تقول علمته ، لأن من شرط العلم أن يكون محيطاً بأحوال المعلوم إحاطة تامة . ومن أجل ذلك وصف الله تعالى نفسه بالعلم لا بالمعرفة^(٥٧) .

ج - ألفاظ ومصطلحات مرادفة للعلم والمعرفة :

أخذ العلم مفهوماً جامعاً لمعاني كثيرة ذلك لأن العلم أو المعرفة علاقة بين عالم ومعلوم ، وبين ذات عارفة وموضوع معروف . فهو من جهة ما ذاتي ومن جهة أخرى موضوعي أي له موضوع متحقق في الخارج . ثم العلم أو المعرفة - عند من يرى ترادفهما - درجات تبدأ من الاتصال الحسي إلى التجريد العقلي ، إلى المرور في مراحل الحفظ والتفكير ، وهو كذلك حدس داخلي أو معرفة مباشرة وجدانية وهو كذلك إدراك للجزئيات ، كما أنه إدراك للكلية ، إدراك للبسيط كما هو إدراك للمركب . وله طريق حسي وطريق عقلي وقلبي ، وبعضه كذلك إدراك بديهي لا يحتاج إلى دليل ونظر وكسب ، وبعضه الآخر كسبي يحتاج إلى النظر والاستدلال . والمعرفة كذلك علم من جهة ، وعمل من جهة أخرى . وللعلم درجات من حيث الشك والظن واليقين فيه حركة للفكر في المعقولات كما أن فيه انقذاح فكر وخاطر ،

(٥٦) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، طبعة السندوي - القاهرة سنة ١٩٢٩ . المقابلة رقم ٧ ص ٢٧٢ .

(٥٧) الرازي : مفاتيح الغيب ج ١ ص ٢٨٣ .

وسرعة بديهية وذكاء ، وقد يكون العلم علما مجردا سطحيا ، كما قد يكون علما مستغرقا عميقا أو فقها .

لذلك كله ، نجد أن للعلم أو المعرفة مترادفات كثيرة ، وإن كان كل لفظ مرادف ، له علاقة العلم الشامل من جهة ما . وقد استقصينا هذه الألفاظ المرادفة ، من خلال اللغة والاستعمال ، ومن خلال بعض آيات القرآن الكريم . من هذه الألفاظ المرادفة للعلم والمعرفة الألفاظ التالية :

١ - الشعور : الشعور في اللغة من شعر بمعنى علم وفطن ودري . والمشاعر هل الحواس . قال الزمخشري : « وما شعرت به : ما فطنت له وعلمته .. وما يشعركم : ما يدريككم . وهو ذكي المشاعر وهي الحواس .. وأشعرت أمر فلان : جعلته معلوما مشهورا » (٥٨) .

والشعور : علم الشيء علم حس (٥٩) . والشعور في الأصل إسم للعلم الدقيق ، وأطلق بعض المفسرين الشعور على إدراك المشاعر أي الحواس الخمس . ويرى صاحب المنار أنه إدراك مادي من حسي وعقلي (٦٠) وقد عرفه الرازي بأنه مرادف للعلم وأنه إدراك بغير استنبات ، وأنه أول مراتب وصول العلوم إلى القوة العاقلة ، وكأنه إدراك متزلزل ، ولهذا لا يقال في الله تعالى إنه يشعر بكذا بل إنه يعلم كذا (٦١) .

والشعور عند علماء النفس : (٦٢) إدراك المرء لذاته أو لأحواله وأفعاله ، إدراكا مباشرا وهو أساس كل معرفة . وللشعور مراتب متفاوتة الوضوح أهمها الشعور التلقائي التأمل :

(٥٨) الزمخشري : أساس البلاغة : ص ٤٩٤ .

(٥٩) الجرجاني : التعريفات ص ١١٢ .

(٦٠) السيد محمد رشيد رضا : تفسير القرآن الحكيم المسمى تفسير المنار ج ١ طبعة الهيئة العامة للكتاب . القاهرة سنة ١٩٧٥ ص ١١٧ .

(٦١) الرازي : مفاتيح الغيب . ج ١ ص ٢٨٢ .

(٦٢) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ج ١ ص ٧٠٣ - ٧٠٤ .

أما الشعور التلقائي فهو الاطلاع الحدسي المباشر على أحوال النفس ، أو مجرد الإدراك الخاطف السريع لما يطرأ عليها . فكأن هذا الإدراك تسجيل للواقع كما هو ، وكأن الرأي فيه لا يختلف عن المرئى فى شيء .

والشعور التأملى وهو أوضح وأدق من الأول ، وأعمق غورا منه ، لأنه يقتضى التفريق بين الرأى والمرئى ، وبين العالم والمعلوم ، ومتى بلغ الشعور هذه المرتبة ، استطاع المدرك أن يقرأ ما فى نفسه ، وأن يحلل موضوع معرفته وأن ينقله إلى غيره . وقد يطلق الشعور على ما يكشف به المرء عن وجوده الحقيقى ، أى على مجموع الأحوال التى يشعر بها ، ويسمى هذا الشعور بالشعور الذاتى أو بوعى الذات . أو يطلق على مجموع الأحوال النفسية المشتركة بين عدة أفراد ويسمى شعورا جمعيًا .

وجملة القول أن الشعور هو الظاهرة الأولى للحياة العقلية أو هو ما تتميز به الظواهر النفسية عن الظواهر الطبيعية . وله عدة مظاهر هى : الحضور الذهنى أو الإدراك المباشر ، والأثر المركزى للتنبيه الحسى ، والقدرة على الاختيار ، وإدراك علاقة المدرك بالعالم الخارجى ، وقدرته على التأثير فيه (٦٣) .

وقد وردت كلمة الشعور بهذا المعنى المرادف للعلم فى القرآن فى ثلاثة وعشرين موضعًا . منها قوله سبحانه : ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ (٦٤) ، ﴿ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ (٦٥) .

﴿ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴾ (٦٦) ، ﴿ وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنْبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ (٦٧) ﴿ وَمَا يَشْعُرُكُمْ أَنَّهُ إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (٦٨) ، ﴿ فليأتكم برزق منه وليتلطف ولا يشعرون بكم أحدا ﴾ (٦٩) ، ﴿ إِنْ حَسَابُهُمْ إِلَّا عَلَى رَئِى لَوْ تَشْعُرُونَ ﴾ (٧٠) .

(٦٣) المرجع السابق . (٦٦) النمل ٦٥ . (٦٩) الكهف ١٩ .
(٦٤) البقرة ١٥٤ . (٦٧) القصص ١١ . (٧٠) الشعراء ١١٣ .
(٦٥) البقرة ١٢ . (٦٨) الأنعام ١٠٩ .

٢ - الإدراك :

وهو اللقاء والوصول . فيقال أدرك الغلام وأدركت الثمرة . قال الله تعالى : ﴿ قال أصحاب موسى إنا لمدركون ﴾ (٧١) . فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك إدراكا من هذه الجهة (٧٢) . أو هو إحاطة الشيء بكماله .

ولذلك قال الله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ (٧٣) .

ويطلق الإدراك كذلك على مجموعة معان تتعلق بالعلم هي :

ما يدل على حصول صورة الشيء عند العقل سواء كان ذلك الشيء مجردا أو ماديا ، جزئيا أو كليا ، حاضرا أو غائبا ، حاصلا في ذات المدرك أو آتية . قال ابن سينا « هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدُها ما به يدرك ، فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك ، فتكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجية مثل كثير من الأشكال الهندسية ، مما لا يتحقق أصلا ، أو تكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي » (٧٤) .

ثم إن الإدراك إذا دل على تمثيل حقيقة الشيء وحده ، من غير حكم عليه بنفى أو إثبات سمي تصورا ، وإذا دل على تمثيل حقيقة الشيء مع الحكم عليه بأحدهما سمي تصديقا (٧٥) . والإدراك بهذا المعنى مرادف للعلم . وهو يتناول جميع القوى المدركة ، فيقال إدراك الحس ، وإدراك الخيال ، وإدراك الوهم وإدراك العقل .

(٧١) الشعراء : ٦١ .

(٧٢) الرازي : مفاتيح الغيب . ج ١ ص ٢٨٢ .

(٧٣) الأنعام ١٠٣ .

(٧٤) ابن سينا . الإشارات والتنبيهات - تحقيق د. سليمان دنيا - قسم ٢ ط ٢ دار المعارف . القاهرة

ص ٣٥٩ - ٣٦٦ .

(٧٥) الجرجاني : التعريفات ص ٩ .

ويحدد بعض الفلاسفة الإدراك بالإدراك الحسى وحده ، وحينئذ يكون أخص من العلم وقسما منه ، وبعضهم يوسع معناه فيطلقه على حضور صورة المشعور به ، ويكون عندئذ حالة عقلية .

٣ - التصور :

قال الرازى : « إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور »^(٧٦) وهو ولفظ مشتق من الصورة ، ولفظ الصورة حيث وضع فإنما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة فى الجسم المتشكل ، إلا أن الناس لما تخيلوا ، أن الحقائق المعلومات تصير حالة فى القوة العاقلة ، كما أن الشكل والهيئة يجلان فى المادة الجسمانية ، وأطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل^(٧٧) . وأطلق لفظ التصور قسما من أقسام العلم وقسيما للتصديق ، إذا كان حصولا لصورة الشئ فى الذهن قبل الحكم عليه بنفى أو إثبات وهو ما سماه صاحب الشمسية بالتصور فقط ، إذ قال : « العلم إما تصور فقط ، وهو حصول صورة الشئ فى العقل واما تصور معه حكم ، وهو إسناد أمر إلى آخر إيجابا أو سلبا ، ويقال للمجموع تصديق »^(٧٨) .

٤ - الحفظ :

وذلك « إذا حصلت الصورة فى العقل وتأكدت واستحكمت ، وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها ، سميت تلك الحالة حفظا . ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكيد بعد الضعف ، لاجرم لا يسمى علم الله تعالى حفظا ، ولأنه إنما يحتاج إلى حفظ وما يجوز زواله ، ولما كان ذلك فى علم الله محالا ، لاجرم لا يسمى ذلك حفظا ،^(٧٩) ويعرفه الجرجاني بأنه ضبط الصور المدركة »^(٨٠) .

(٧٦ ، ٧٧) الرازى : مفاتيح الغيب ج ١ ص ٢٨٢ .

(٧٨) القزوينى الكاتبى : الرسالة الشمسية - تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية لقطب الدين محمود

الرازى - طبعة عيسى الحلبى . القاهرة ص ٧ .

(٧٩) الرازى : مفاتيح الغيب ج ١ ص ٢٨٢ .

(٨٠) الجرجاني : التعريفات ص ٧٩ .

٥ - التذكر :

الصور المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة ، وحاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر ، والتذكر سر لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى ، ذلك أن « التذكر صار عبارة عن رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة ، فتلك الصورة ، إن كانت مشعوراً بها ، فهي حاضرة حاصلة ، والحاصل لا يمكن تحصيله ، فلا يمكن حينئذ استرجاعها . وإن لم تكن مشعوراً بها كان الذهن غافلاً عنها ، وإذا كان غافلاً استحال أن يكون طالباً لا استرجاعها ، لأن طلب ما لا يكون متصوراً محال . فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب لاسترجاع ممتنع ، مع أننا نجد من أنفسنا أننا قد نطلبها ونسترجعها . وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها وتأملها ، عرف أنه لا يعرف كنهها ، مع أنها من أظهر الأشياء عند الناس ، فكيف القول في الأشياء التي هي أخص الأمور وأعضلها على العقول والأذهان (٨١) .

ويطلق الذكر كما يرى الرازي على نتيجة التذكر ، ذلك أن « الصورة الزائلة إذا حاول استرجاعها ، فإذا عادت وحضرت سمى ذلك الوجدان ذكراً ، فإن لم يكن هذه الإدراك مسبقاً بالزوال ، لم يسم ذلك الإدراك ذكراً ، فجعل حصول النسيان شرطاً لحصول الذكر » (٨٢) .

وحقيقة الأمر أن اعتبار الرازي النسيان شرطاً لحصول الذكر وأنه نتيجة للتذكر لا وجه له ، لأن الذكر أعم من أن يكون نتيجة تذكر أولاً ، وأعم من أن يسبقه نسيان أولاً ، والتذكر يمكن أن يصدق عليه هذا الاشتراط ، لأن التذكر كما قال ابن سينا هو : « الاحتيا لاستعادة ما اندرس » (٨٣) . كما ويسمى القرآن ذكراً . إذ قال تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (٨٤) ، ومعلوم أن القرآن ليس نتيجة تذكر ، كما أن اشتراط الرازي أن يكون مسبقاً بالزوال أو بالنسيان ، لا

(٨١) الرازي : مفاتيح العيب ج ١ ص ٢٨٢ .

(٨٢) المرجع السابق .

(٨٣) ابن سينا : الشفاء . طبعة حجرية ، طهران سنة ١٣٠٣ هـ ص ٣٣٩ .

(٨٤) الحجر ٩ .

يتناسب بحال من الأحوال مع تسمية القرآن ذكرا . والدليل على ضعف رأى الرازى أن الرازى نفسه قد علل تسميه القرآن ذكرا من جهة غير إشتراطه فقال : « وبوصف القول بأنه ذكر ، لأنه سبب حصول المعنى فى النفس (٨٥) ، وذكر الآية .

٦ - الفهم والفقه :

الفهم : « تصور الشئ من لفظ المخاطب . والإفهام هو أيضا المعنى باللفظ إلى فهم السامع » (٨٦) .

والفقه : « هو العلم بغرض المخاطب من خطابه . يقال : فقهت كلامك أى وقفت على غرضك من هذا الخطاب » (٨٧) . ثم إن الكفار لما كانوا أرباب الشهوات والشبهات ، فما كانوا يقفون على ما فى التكليف الربانية والآيات القرآنية من المنافع العظيمة لهم ، ولذلك وصفهم الله تعالى بعدم الفقه ، فقال سبحانه : ﴿ فما هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ﴾ (٨٨) أى لا يكادون يقفون على المقصود الأصلي والغرض الحقيقى .

ويلاحظ فى الفقه أنه أثر علمى فى النفوس وأنه من جهة الخطاب كما يلاحظ فيه كذلك أنه ليس مجرد العلم ، وإنما هو العلم المؤثر فى النفس الدافع للعمل ، ولذلك سمى علم الفروع فقها لأنه علم بالأحكام الشرعية الفرعية العلمية المكتسبة من الأدلة التفصيلية . فالعلم والفقه وإن اجتماعا بمعنى واحد وهو الإدراك والعرفان إلا أن المتبادر من العلم تيقن المعلوم ، والمتبادر من الفقه تأثير العلم فى النفس الدافع للعمل . ولذلك وصف الله تعالى المنافقين بأنهم لا يفقهون ولا يعلمون ، إذ قال سبحانه : ﴿ رضوا بأن يكونوا مع الخوالم وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون ﴾ (٨٩) وقال عز وجل : ﴿ رضوان بأن يكونوا مع الخوالم وطبع الله على قلوبهم فهم لا

(٨٥) الرازى : مفاتيح الغيب ج ١ ص ٢٨٢ .

(٨٦ ، ٨٧) المرجع السابق ج ١ ص ٢٨٣ ، وانظر الجرجاني : التعريفات ص ١٤٧/١٤٨ .

(٨٨) النساء ٧٨ . (٨٩) التوبة ٨٧ .

يعلمون ﴿٩٠﴾ .

كما يلاحظ أن الفقه من حيث هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفى الذى يتعلق به الحكم ، عام مستنبط بالرأى والاجتهاد ، ويحتاج إلى النظر والتأمل ، لهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيها ، لأنه لا يخفى عليه شيء . (٩١)

ومن ثم فالفقه أحد أقسام العلم إذ هو علم كسبى أو استدلالى .

٧ - العقل :

وهو العلم بصفات الأشياء من حسننها وقبحها وكألها ونقصها ، فإنك متى علمت ذلك ، علمت ما فيه من المضار والمنافع ، وصار علمك بما فى الشيء من النفع داعيا لك إلى الفعل ، وعلمك بما فيه من الضرر داعيا إلى التترك (٩٢) ، فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن التترك أخرى ، فيجرى ذلك العلم مجرى عقل الناقة . وذلك المعنى مناسب لأصل معنى العقل فى اللغة إذ يدل على المعرفة ، فتقول : ما فعلت كذا منذ عقلت . وعقل فلان بعد الصبا : أى عرف الخطأ الذى كان عليه .

ويدل على الحجر والنهى والمنع فتقول : اعتقل لسانه إذا لم يقدر على الكلام ، ودابة معقولة ، وفلان معقل قومه أى يتلجئون إليه : اعتقل الشاة : وضع رجلها بين فخذه وساقه فاحتلبها . واعتقل الفارس رمحه : وضعه بين ركابه وسرجه (٩٣) . وقد استعمل القرآن كثيرا كلمة « يعقلون » بمعنى يعلمون فقال سبحانه : ﴿ إن فى ذلك لآية لقوم يعقلون ﴾ (٩٤) ومثل هذا كثير فى القرآن الكريم .

٨ - الدراية والرواية :

الدراية هى المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل ، وهى تقديم المقدمات واستعمال الروية ، والروية : هى ما كان من المعرفة بعد فكر كثير (٩٥) .

(٩٠) التوبة ٩٣ .
(٩١) الجرجاني : التعريفات ص ١٤٧ .
(٩٢) الرازى : مفاتيح الغيب ج ١ ص ٢٨٣ .
(٩٣) الزمخشري : أساس البلاغة ص ٦٤٧ - ٦٤٨ .
(٩٤) النحل ٦٧ .
(٩٥) الرازى : مفاتيح الغيب ج ١ ص ٢٨٣/٢٨٤ .

٩ - الحكمة :

للحكمة معان كثيرة . منها : العلم والتفقه . وما يمنع من الجهل . ومعرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم . والإصابة في القول والعمل^(٩٦) فلأنها الإصابة في تقدير الأمور النظرية فهي بمعنى العلم ، ولأنها الإصابة في الأمور العملية التي تحتاج إلى سداد الفكر والعلم فهي بمعنى الفقه . وقد ذكر لها المفسرون عدة معان ، وعده أوجه لمناسبتها لمعنى العلم ، منها : ما ذكره الرازي بأنها « اسم لكل علم حسن وعمل صالح . وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري . وفي العمل أكثر استعمالاً منه في العلم . ومنها يقال : أحكم العمل إحكاماً إذا ما أتقنه . وحكم بكذا ثم حدث الحكمة بألفاظ مختلفة فقليل : هي معرفة الأشياء بحقائقها ، وهذا إشارة إلى أن إدراك الجزئيات ، لا كمال فيه ، لأنها إدراكات متغيرة ، فأما إدراك الماهية فإنه باق مصون عن التغير والتبدل »^(٩٧) .

قال الله تعالى : ﴿ يُوْقَى الْحِكْمَةَ مِنْ يَشَاءُ ، وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾^(٩٨) . ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ . فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا ﴾^(٩٩) . وقد وردت في القرآن في ثمانية عشر موضعاً بلفظ الحكمة ، وفي موضعين بلفظ حكمة .

١٠ - كما أطلقت ألفاظ أخرى ويراد بها العلم منها^(١٠٠) :

البديهة : وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر ، كعلمنا بأن الواحد نصف الاثنين والأوليات : وهي البديهيات .

والكياسة : وهي ما يدل على تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع .

(٩٦) الفيروزابادي : القاموس المحيط ج ٤ ص ٩٨ ، الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تحقيق : محمود وأحمد محمد شاكر) ج ٣ ط ٢ دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٩ ، ٥٧٦ .
(٩٧) الرازي : مفاتيح الغيب ج ١ ص ٢٨٣ . (٩٩) النساء ٥٤ .
(٩٨) البقرة ٢٦٩ . (١٠٠) الرازي : مفاتيح الغيب ج ١ ص ٢٨٤ .

والخبرة : وهى معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة . وهى من قولهم : ناقة خبرة ، أى غزيرة اللبن ، فكأن الخبر هو غزارة المعرفة .

والرأى : وهو إحاطة الخاطر فى المقدمات التى يجرى منها إنتاج المطلوب .

والفراسة (١٠١) : وهى الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن . وقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله : ﴿ إِن فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّتُؤْسِنَ ﴾ (١٠٢) ، ﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ﴾ (١٠٣) واشتقاقها من قولهم : فرس السبع الشاة ، فكأن الفراسة إختلاس المعارف . وذلك ضربان : ضرب يحصل للإنسان عن خاطره ولا يعرف له سبب ، كما قال رسول الله ﷺ « فإنه قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون وإن كان فى أمتى هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب » (١٠٤) .

وضرب من الفراسة يكون بصناعة متعلمة ، وهى الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة . وقال أهل المعرفة فى قوله تعالى ﴿ أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيْنِهِ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ ﴾ (١٠٥) .

إن البينة هى القسم الأول وهو إشارة إلى صفاء الروح .

والشاهد هو القسم الثانى وهو الاستدلال بالأشكال على الأحوال .

(١٠١) الرازى : مفاتيح الغيب ج ١ ص ٢٨٥ .

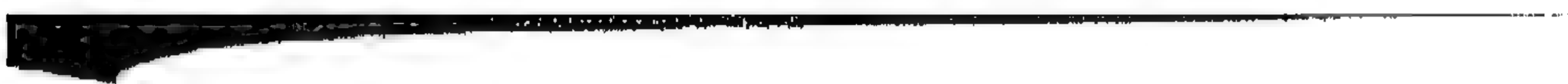
(١٠٢) الحجر ٧٥ .

(١٠٣) محمد ٣٠ .

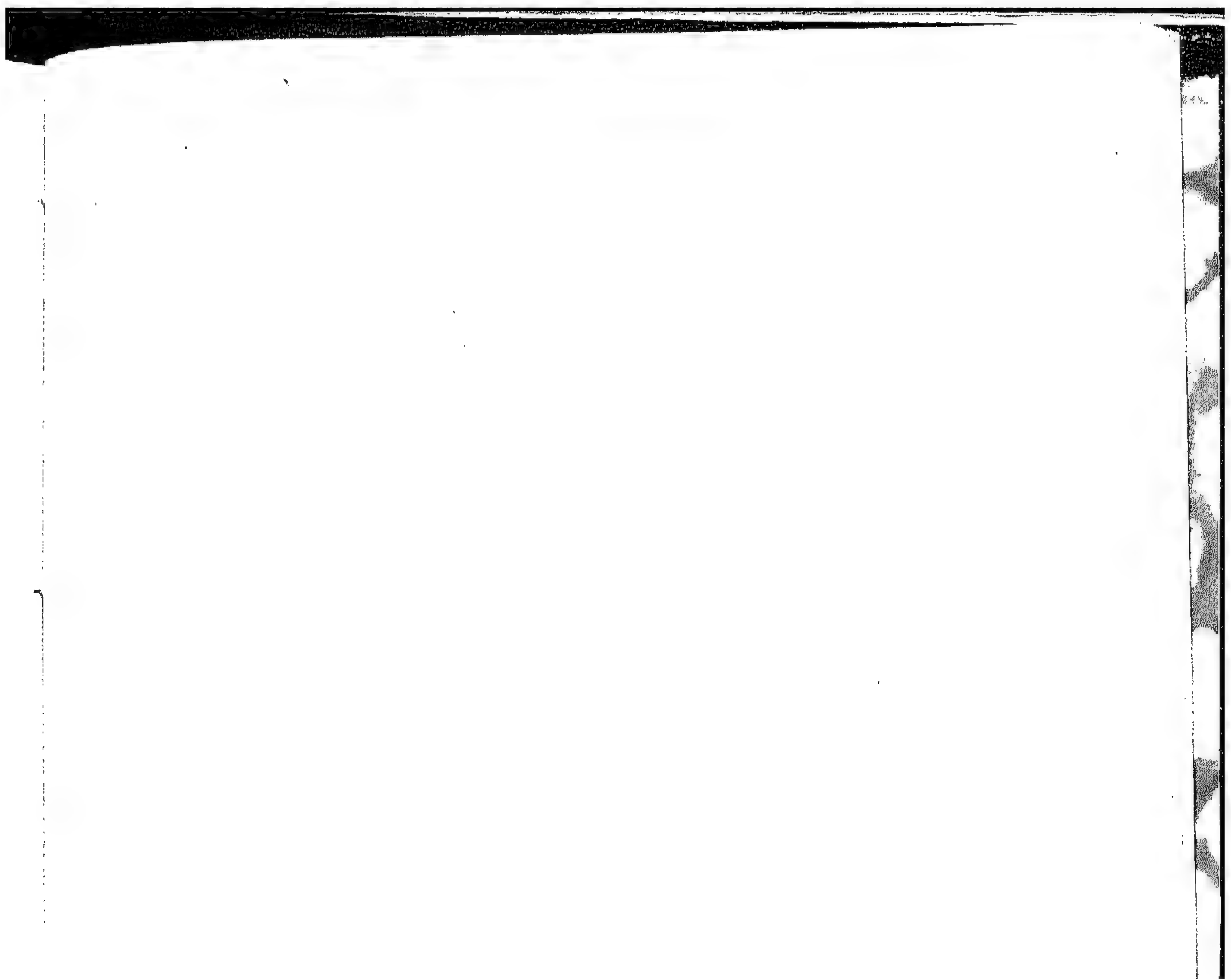
(١٠٤) صحيح البخارى . ط دار الشعب ٢١٥/٨ .

صحيح مسلم . تخرىج محمد فؤاد عبد الباقي ج ٤/١٨٦٤ .

(١٠٥) هود ١٧ .



الفصل الثالث
ما المراد بنظرية المعرفة؟



ما المراد بنظرية المعرفة

نظرية المعرفة : مصطلح مركب من لفظين :
أحدهما نظرية : ونعني بها ، قضية أو تركيب عقلي مؤلف من تصورات
منسقة^(١٠٦) ، تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات ، كما أنها تطلق على ما يقابل الممارسة
العملية في مجال الواقع . أى على التجربة الخالية من الغرض ، المتجردة من التطبيقات
العملية .

كما أنها تطلق أيضا على ما يقابل المعرفة العامة ، تلك المعرفة التي تتقيد بالنتائج
العملية وتظل بمعنى ما جزئية^(١٠٧) . أى أنها تدل على ما هو موضوع تصور منهجي
منظم ومتناسق ، تابع في صورته لبعض المواصفات العلمية التي يجهلها الناس .

والمعرفة سبق أن عرفناها ، وعلى ذلك فنظرية المعرفة إذن هي دراسة منهجية
منظمة لقضية العلم أو مسألة المعرفة بدراسة ماهية المعرفة وإمكانها وطبيعتها وطرق
الوصول إليها وقيمتها وحدودها .

يقابل هذا المصطلح باليونانية مصطلح « الابستمولوجيا »^(١٠٨) Epistemology
وهو مؤلف من مقطعين : Episteme ومعناه معرفة و Logos ومعناه نظرية ،
فمعنى « ابستمولوجيا » إذن نظرية العلوم أو فلسفة العلوم ، أى دراسة مبادئ
العلوم وفرضياتها ، ونتائجها ، دراسة نقدية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها
الموضوعية .

والمدرسة الفلسفية تفرق بين مصطلح نظرية المعرفة وبين الإبستمولوجيا بأنه وإن
كانت « الابستمولوجيا » مدخلا ضروريا لنظرية المعرفة ، إلا أنها لا تبحث في المعرفة
من جهة ما هي مبنية على وحدة الفكر ، كما في نظرية المعرفة ، بل تبحث فيها من

(١٠٦) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ج ٢ ص ٤٧٧ .

(١٠٧) المرجع : السابق ، ص ٣٩٣ ، ٣٩٤ .

(١٠٨) أ. و. بن : تاريخ الفلسفة الحديث (ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم ط ١ مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٨
ص ٩٢ .

د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ج ١ سنة ١٩٧١ ص ٣٣ .

جهة ما هي معرفة « بعدية » مفصلة على أبعاد العلوم وأبعاد موضوعاتها ، في حين أن المدرسة الإنجليزية لا تفرق بينهما (١٠٩) .

وأما مقصودنا من نظرية المعرفة : فهي دراسة منظمة أو بحث في المعرفة من حيث أصلها ، وماهيتها ، وإمكانها ، وطرق الوصول إليها ، وطبيعتها وحدودها وقيمتها ، أى بحث في المشكلات الناشئة عن العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف ، والبحث عن درجة التشابه بين التصور الذهني والواقع الخارجي ، ومدى خدمة هذا التطور لنظرية الوجود ، ومدى أهمية هذه الدراسة للعقيدة الدينية . ومن ثم فهي دراسة محورية أصولية ، لا مجرد دراسة وصفية تابعة لعلم النفس ، لقضية العلم في القرآن ، مع إبراز التصور الإسلامي ، على التصورات الفلسفية ، لا من قبيل المقارنة ، لأنه لا أرضية موحدة لهذه المقارنة ، إذ - بدهيا - لا تتعقد المقارنة بين منهج رباني وفكر إنساني ، ولكن من باب اتباع منهج القرآن في إدراج حجج الخصم والرد عليها ، ومن قبيل إبراز التميز للمعرفة القرآنية ، وزيادة الاطمئنان ، وتذوق حلاوته ، وبضدها تعرف الأشياء .

وقد استوقف هذا الموضوع ، علماء المسلمين فلاسفة ومتكلمين ، وتأثروا في بحثهم له ، حتى وفي تصنيفهم له ، بالفكر اليوناني . مما سمي بالفلسفة التوفيقية ، ولا أدل على هذا الاهتمام بنظرية المعرفة ، عند المتكلمين المسلمين ، أكثر من أنهم عقدوا أبوابا وفصولا ، بل كتبوا في العلم والمعرفة :

فالقاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ) صنف مجلداً كبيراً وافياً ، يقع في خمسمائة وتسع وثلاثين صفحة ، من موسوعته الكلامية « المغنى في أبواب التوحيد والعدل » سماه « النظر والمعارف » ، ويتحدث فيه بالتفصيل عن حد النظر والعلم والمعرفة وطرقها وحقيقتها ، وطرق معرفة صحة النظر ، ودرجات المعرفة من الشك إلى الظن إلى اليقين . ويتحدث عن الدليل العقلي والسمعي وأول ما يجب على المكلف ، وطريق وجوب المعرفة .. (١١٠) .

(١٠٩) المرجع السابق .

(١١٠) القاضي عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل (النظر والمعارف) ج ١٢ .

وفي نفس الوقت يقوم مفكر أشعري ، وهو الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) فيقدم
لكتابه « التمهيد » بباب العلوم في « العلم وأقسامه وطرقه » (١١١) .

ويحذو حذوهما البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) في كتابه « أصول الدين » فيجعل
الأصل الأول منه . معقودا على بيان الحقائق والعلوم واثباتها وطرق تحصيلها
وأقسامها (١١٢) .

والرازي (١١٣) أيضا يجعل الركن الأول من كتابه « المحصل » في العلم والنظر . كما
يجعل الإيجي الموقف الأول من كتابه « المواقف » في العلم والنظر كذلك ، يجمع فيه
آراء المدارس الكلامية والفلاسفة ويناقشها ، ويرجع رأى الأشاعرة (١١٤) .

هذا فضلا عن بيان هذه النظرية ، في مقالات الفرق ، كالمقالات لأبي القاسم
البلخي المعتزلي (١١٥) ، ومقالات الإسلاميين للأشعري (١١٦) ، والفرق بين الفرق
للبيدادي (١١٧) ، والغزالي في كتابه « المنقذ في الضلال » .

وقد كانت نظرية المعرفة عند الفلاسفة الأقدمين ، مبثوثة متفرقة ، في ثنايا أبحاث
الوجود والقيم ، بل لم يكن يجمعها كتاب واحد أو دراسة منهجية مستقلة ، فقد
كانت متضمنة مثلا عند أفلاطون في أبحاثه عن الجدل ، وعند أرسطو في بحث ما وراء
الطبيعة ، دون أن يميزوا بين موضوع المعرفة وموضوع « الميتافيزيقا » إلا أنهم بحثوا
في أهم جوانب المعرفة . ولعل علماءنا المسلمين قد سبقوا غيرهم في أفراد بحث
المعرفة بصورة مستقلة في كتبهم ، لأهمية هذا الموضوع بالنسبة لهم ، وعلاقته

(١١١) البلاقاني : التمهيد ط بيروت سنة ١٩٥٧ ص ٦ - ١٦ .

(١١٢) البغدادي : كتاب أصول الدين ط ١ ص ٤ - ٣٤ .

(١١٣) الرازي : تحصيل أفكار المتقدمين والمتأخرين والفلاسفة والمتكلمين ط القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ٢ - ٣٣ .

(١١٤) الأيجي : المواقف بشرح السيد الجرجاني . طبعة القسطنطينية سنة ١٢٨٦ ص ١١ - ٨١ .

(١١٥) أبو القاسم البلخي : المقالات ، مخطوط ، مكتبة خاصة .

(١١٦) الأشعري : مقالات الإسلاميين (تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد) جزءان ط ٢ دار النهضة المصرية

— القاهرة سنة ١٩٦٩ .

(١١٧) البغدادي : الفرق بين الفرق . طبعة محمد علي صبيح القاهرة .

بالوجود ، بينما لم يبدأ أفرادها عند الفلاسفة الغربيين إلا في القرن السابع عشر ، حيث يعتبر مؤرخو الفلسفة أن كتاب « مقالة في الذهن البشري » Essay Concerning Human-Understanding الذى ألفه « جون لوك » (١٦٣٢ - ١٧٠٤) الفيلسوف الإنجليزى ، والذى طبع سنة ١٦٩٠ بمثابة أول محاولة ، لفهم المعرفة البشرية ، وتحليل الفكر الإنسانى وعملياته (١١٨) ، وإن سبقه بذلك كثيرون أهمهم « ديكارت » فى نظرية فطرية المعرفة ، ثم كانت محاولة فريير (١١٩) Ferrier فى القرن التاسع عشر ، ففصل بحث المعرفة عن بحث الوجود . ثم اتخذت نظرية المعرفة وضعاً جديداً يتفق واستقلالها بموضوعها الخاص بها ، واهتمت بمسائل جديدة ، مثل العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف ، وبين العقل والشيء الخارجى ، وأثر كل منها فى عملية الإدراك ، وكذلك العلاقة بين الماهية والوجود ، والنظر فى حدود المعرفة الإنسانية ، وقيمة الأدوات التى تحصل بها المعرفة ، كالحواس والعقل والحدس والذوق . ومن ثم كانت أبحاث نظرية المعرفة الرئيسية هى :

— إمكان المعرفة : ويبحث فى مدى قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة . ولعل أول من أثار هذا البحث السوفسطائيون والشكاك .

— مصادر المعرفة : الحواس ، والعقل ، وعلاقتهما ببعضهما ، وطريق الوحي عند أصحاب الأديان . وطرق أخرى كالإلهام والكشف والحدس .

— طبيعة المعرفة . وتقوم أبحاثها على بيان طبيعة العلاقة بين الذات العارفة والشيء المعروف .

— قيمة المعرفة وحدودها .

وهناك أبحاث قريبة من نظرية المعرفة ، قد يدمجها البعض فيها ، وقد يفصلونها عنها منها :

أبحاث علم المنطق الذى هو علم يضع قواعد الاستدلال الصحيح والقوانين التى

(١١٨) هنترميد : الفلسفة ص ١٧٥ .

(١١٩) أ. و. بن : تاريخ الفلسفة الحديث ص ٩٣ .

تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر . ونظرية المعرفة هي العلم الفلسفي بطبيعة المعرفة والحقيقة ، فالحكم على صحة عملية الاستدلال ، أو فسادها ، مسألة منطقية ، بينما يكون البحث في طبيعة الصحة أو الصواب ، من شأن نظرية المعرفة ، وبمعنى آخر فإن نظرية المعرفة تبحث في المبادئ المادية للمعرفة ويبحث علم المنطق في مبادئها الصورية .

وحقيقة الأمر أن كلا من نظرية المعرفة وعلم المنطق ، يدوران حول الحقيقة^(١٢٠) فنظرية المعرفة بحث يتضمن البحث عن الحقيقة أى عن الوسائل المختلفة ، التي يتخذها الإنسان ، ليصل إلى الحقيقة ، وتحديد مصادرها ، وطبيعتها وتحديد طابعها المثالي أو الواقعي أو المادى . بينما يقوم علم المنطق بالبحث في بناء الحقيقة ونسقتها ، وأهم ما يميز هذا البحث ، أنه يجعل الفكر ذاته ، ذاتا وموضوعا لبحثه ، بدلا من أن يتخذ العالم أو الأشياء الخارجية موضوعا لهذا البحث .

وَنَنوّه إلى أن فلاسفة المسلمين ، ومتكلميهم حينما بحثوا في نظرية المعرفة جمعوا إليها علم المنطق كعلم معيارى للحقيقة ، يعالج قوانين الفكر ، إلا أنهم لم يفصلوه عن البحث عن الحقيقة أو عن نظرية المعرفة حيث كان اهتمامهم بالواقع الخارجى يسير مع اهتمامهم بالنسق الفكرى المنطقى . على خلاف ما لجأ إليه الفلاسفة الغربيون بعد ذلك ، حتى جاء ديكارت وجمع بين الرأيين في بحثه عن الحقيقة إذ جمع معيار مطابقتها للواقع مع معيار اتساق الفكر مع نفسه .

كما أن لأبحاث علم النفس صلة بنظرية المعرفة ، لأن علم النفس يعالج مسائل التذكر والتخيل والتصوير والتعرف والإدراك وسائر العمليات العقلية ، في حين أن نظرية المعرفة تعالج هذه المسائل ، ولكن علم النفس يهتم بوصف العمليات الشعورية وتفسيرها في علاقتها بالحوادث الشعورية دون الفحص عن فسادها أو صحتها بينما تهتم نظرية المعرفة بالإدراكات من حيث صلتها بالموضوعات الخارجية .

(١٢٠) د. يحيى هويدى : الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان . مكتب النهضة المصرية . القاهرة سنة ١٩٧٢ ص ١٣ - ١٧ .

القرآن ونظرية المعرفة

إننا - على الرغم مما كتبه علماء الكلام ، وفلاسفة المسلمين ، من لمحات أحيانا وتفصيلات أحيانا أخرى ، لا نستطيع أن ندعى أن تلك اللمحات والتفصيلات ، يمكن أن تمثل النظرة القرآنية الدقيقة ، الصافية ، لنظرية المعرفة في القرآن ، إذ أن النظرة القرآنية ، وركيزتها الوحيدة ، هي القرآن نفسه . والقرآن الكريم ليس كتاب فلسفة إذا قصدنا بالفلسفة مجموعة الأفكار النابعة من العقل والمتسلسلة وفق منهج معين ، غرضها تكوين نسق من المبادئ لتفسير طائفة من الظواهر الكونية ، ولا كتب نظريات في علم المنطق ولا في المعرفة وليس كتاب أبحاث ينفصل بعضها عن بعض في قوالب البحث النظري ، سواء في مجالات علمية أو عملية ، في مجالات العلوم أو الاقتصاد أو الاجتماع أو النفس ، وبذلك المفهوم التجريدي النظري ، ذلك لأنه منهج رباني متكامل ، شامل وهو نسيج وحده ، لا يفیه حقه وصفه بالنظرية فهو في حد ذاته ليس نظرية ، في فن من الفنون ، وهو يتجاوز البحث النظري إلى التطبيق الواقعي ، وهو هدى ونور وشفاء للبشرية ، كى تستقيم على طاعة الله وعبادته . ﴿ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ﴾ يهدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم ﴿ (١٢١) .

ومن ثم فإن ما أقوم به في هذا البحث ، ليس تقييدا للمنهج الرباني في مفهوم النظريات البشرية . وأستغفر الله ، أن أدعى أنني - بعجزى البشرى ، وبإعجاز القرآن الرباني - أستطيع أن أسمى ما أقوم به من جهد في هذا البحث ، أنه منهج القرآن وأنها نظرة القرآن التامة . فكتاب الله لا يخلق من كثرة الرد ، وهو أعلى وأكبر من أن يتقيد بما يقوله البشر . ولكنى أرجوه في الوقت نفسه ، وأطلب منه السداد والمنة والفضل ، فهو الذى أكرمنى وسائر البشر بنعمة العلم والمعرفة ودعانا للبحث والنظر ، وعلى ذلك ، فإن مقصودى الخاص بنظرية في القرآن ، ليس إلا محاولة

(١٢١) المائدة ١٥ - ١٦ .

فردية عاجزة ، لاستجلاء النظرة القرآنية الصافية ، ومحاولة الجمع لمادة قرآنية ، تتعلق بالعلم والمعرفة من أجل صياغة نظرية للمعرفة في القرآن وبجهود بشرى ، لا يحكم على القرآن بهذا الجهد ذلك لأننا لانجد التقارير الفلسفية النظرية لما يسمى بنظرية المعرفة بسهولة في القرآن ، كما قلت نظرا لطبيعته وغايته . ومع ذلك فإن القرآن لا يمنع من أن نلتمس فيه المعرفة والتربية والتوجيه ، ليؤدى دوره في حياتنا ، مع حرصنا الشديد ، على المنهج السليم ، وهو أننا :

– ننتقل من التصور القرآنى ، فهو نقطة المنطلق والارتكاز .
– وندخل إليه بلا مقررات سابقة ، إنما منه نأخذ مقرراتنا ، ولا نحكم عليه بأفكار البشر ، إنما إليه نحكم أفكارنا .

– ونهج منهجه ، وإلا فقدنا المهمة الرئيسية في بحثنا .
– ونعتقد أنه بإمكاننا – بعون الله – أن نجمع فئبى من القرآن نظرية في المعرفة ، نجعلها صلب جهدنا ، ومحور تفكيرنا وحكمنا ، ومقياس نقدنا للنظرات الفلسفية ، مع اعتقادنا أنه ليس كتابا للمقارنة ، وإنما لنا فيه القدوة ، حيث كشف زيف الرائفين ، ورد كيدهم ، وبما يتصل بتوضيح منهجه .
– وإننا لنعقد بتميز النظرة القرآنية في كل مسألة ، ودقيقة من دقائق نظرية المعرفة ، مادة ، ومنهج ، ومنبع ، وطريقا ، وطبيعة ، ومقياسا ، وقيمة وحدودا .
– كما أننا نحصر – إن شاء الله – على محاولة الالتزام بالإصطلاحات القرآنية في التعبير عن الحقيقة التى يتميز بها القرآن ، وهو متميز في كل شىء . وإننا لنستغفر الله سبحانه إذ إننا خالفنا هذا الشرط على أنفسنا ، فيما سبق أن أسمينا به هذا البحث « نظرية المعرفة » ، ويشفع لنا مقصودنا وفرضنا ، وحسن النية – إن شاء الله .

ذلك أن مقصودنا هو البحث في ما يوضع تحت عنوان هذه النظرية أو مكوناتها في القرآن ، وأنا لا نريد أن نوسع الموضوع على أنفسنا بتسميته « العلم في القرآن » لأن ذلك سيجعل من البحث بحثا ذا شقين : شق يتعلق بعلم الله تعالى وشق يتعلق بالعلم الإنسانى ، فاخترنا عنوان المعرفة للدلالة على أن مرادنا هو العلم الإنسانى فحسب .

وذلك لأننا مع من يرى أن المعرفة تطلق على الإنسان ، ولا تطلق على الله سبحانه وهي كذلك وردت في القرآن بمشتقاتها في واحد وسبعين موضعا ، منها اثنان وثلاثون موضعا بمعنى العلم وكلها تعنى العلم والمعرفة الإنسانية فحسب (١٢٢) . وما ذلك إلا لأن المصطلحات مهمة كثيرا في التعبير عن الحقيقة ، فالمصطلح يخدم المراد ، ومن منطلقات ذلك المعنى وعلى أسس شورية تابعة للفكرة أو القاعدة التي منها تنبثق نظرتهم للأمور ، فلا يصح إذن أن يعرض التصور القرآني للمعرفة من خلال مصطلحات نشأت عن نظرة في الوجود أو الاعتقاد ، تخالف نظرتهم .

وإنه لو اضطربنا لاستعمال المصطلح الغريب ، فإنه لابد من التنويه بمقصودنا من هذا المصطلح ، إذا كان فيه خدمة لفكرتنا وتوضيح لها . وعلى سبيل المثال فقد تستعمل الفلسفة مصطلح « مصادر المعرفة » وتعنى بها طرق المعرفة أو وسائلها . ولكن مصطلح مصادر المعرفة في المفهوم الفلسفي ، ليس هو المراد بطرقها عندنا ، في تصورنا الدقيق ، ذلك أن مصدر الشيء أصله ، وأصل المعرفة عندنا رباني ، ﴿ علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ (١٢٣) ، وحتى استعمالنا لأدوات المعرفة ووسائلها من عقل وحس ، إنا هو بإقدار الله عز وجل ، وتمكينه لهذه الوسائل أن تؤدي دورها المعرفي . بينما لم تتضح علاقة الإنسان بخالفه في المفهوم الفلسفي ، ومن ثم فطرق المعرفة عندهم مصادرهم ومنابعهم معا .

كما ننوه أيضا بأن الذي نقصده من نظرية المعرفة في القرآن ، ليس كمّا من المعلومات ، وأنواع العلوم التي أشار إليها ، فذلك ليس داخلا في مجال هذا البحث ، وأن ما نشير إليه إنما هو منارات ضوئية كافية ، لدفع الإنسان للبحث ، وفتح بصيرته على آيات الله سبحانه في الآفاق والأنفس .

ولعلنا قصدنا ببيان مرادنا من هذا البحث ، حتى لا تكون شبهة في أننا ممن يفتنون بالنظريات الفلسفية ويهرعون إلى تطبيقها على الإسلام ، فتكون القوالب فلسفية والمادة كذلك لاصلة لها بالإسلام .

(١٢٢) مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم ج ٢ ص ٣٦ .

(١٢٣) العلق ٥ .

ولعلنا في تقديم هذا المدخل الذي ما نزال بصدده وجعلناه سابقا على باب إمكان المعرفة ، نكون قد خالفنا اتجاهين في التأليف في نظرية المعرفة : (١٢٤) أولهما اتجاه الدكتور زكي نجيب محمود ، الذي جعل بحث الإمكان آخر فصول رسالته وما ذلك منه إلا ليشعرنا ، أنه ليس بالذي يسلم لأول وهلة بإمكان المعرفة . بل هو غير مستعد لأن يناقشها أولا ، إنما يتركها حتى تكون نتيجة للبحث لا مبدأ سابقا ، وهو بهذا يخدم اتجاهه الفلسفي - الوضعي المنطقي - .

كما خالفنا من بحثوا الإمكان أولا ، كى يسلموا بإمكان المعرفة . وذلك بأن عقدنا مدخلا في تعريف العلم والمعرفة وعلاقتها ببعضها والمصطلحات المرادفة . وكأنا نشير بذلك إلى أن العلم والمعرفة ممكنان ، بل في هذه المسألة ننطلق من اعتقادنا بوجود العلم والمعرفة لأنهما ميزة الإنسان المخلوق لله المعلم بتعليم الله .

فالمعرفة عندنا جزء من الوجود . والوجود ثابت قبل أن نتوجه لمعرفته . والمعرفة هي أساس للدور الإنساني في الحياة ، إذ هي قبل كل شيء معرفة الله تبارك وتعالى ، التي تنبثق منها معرفتنا للدين ودورنا في الحياة . فالمعرفة عندنا مسلمة تسليمنا بالوجود .

أما ما عقدناه في الباب القادم من إمكان المعرفة بين القرآن والفلسفة فسيكون مقصودنا منه الاتجاه اليقيني في القرآن . ومناقشة حجج الشكاك من باب رد العقول إلى صوابها . وبهذا نبين أن اتجاهنا في البحث ليس توكيديا ساذجا ، وإنما إيماني إيقاني ، فنحن نؤمن بالله سبحانه ونؤمن بأننا نعلم ونعرف ، يقينا واعيا مستبصرين ، وندعو إلى هذا الإيمان واليقين على بصيرة ﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ وَسَبِّحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (١٢٥) .

والدعوة إلى الله سبحانه ، لإقامة الحجة على الخلق وتحريرهم إيمان وعلم . وكيف يشك في إمكان المعرفة من يعتقد هذا ويعمل له .

ولعل سؤالا يطرح : وهل أنت واجد في القرآن ما يشفي العليل وما يصلح أن

(١٢٤) د. زكي نجيب محمود : نظرية المعرفة . الانجلو المصرية . القاهرة . (١٢٥) يوسف ١٠٨ .

يكون مادة لبناء نظرية في المعرفة . والإجابة التفصيلية على هذا إنما هو في تفصيل البحث . ولكنني أطمئن إلى أنه توجد في كتاب الله تعالى الأسس الصالحة لهذا الغرض ، وإن كنت لا أدعى أنني استطعت اكتشافها جميعا ، ولكن حسبي أني على الطريق ، وقد بذلت جهدي . ويمكنني أن أستأنس بالأسس التالية في المدخل لهذا البحث :

* يحتوى القرآن على أسس واضحة في طرق المعرفة ، ويقول تعالى : ﴿ وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ (١٢٦) ويقول : ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونٍ أَمَهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (١٢٧) .

* مصدر هذه المعرفة أو منبعها هو الله سبحانه : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ » خلق الإنسان من علق » اقرأ وربك الأكرم » الذي علم بالقلم » علم الإنسان ما لم يعلم » ﴿ (١٢٨) » وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين » قالوا : سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم » قال : يا آدم أنبئهم بأسمائهم . فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون » ﴿ (١٢٩) .

* ذكر القرآن طرق المعرفة ووسائلها : من حواس وعقل أو قلب وأضاف طريقا فريدا ليس في طرق البشر ، وهو طريق الوحي والإلهام .

* تعرض لطبيعة المعرفة ، وأنها اكتسابية كلها : ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونٍ أَمَهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ (١٣٠) ، ﴿ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (١٣١) .
وتعرض لصور الاكتساب من تفكير وتذكير وفقه وشعور ... الخ .

(١٢٩) البقرة ٣١ - ٣٣ .

(١٣٠) النحل ٧٨ .

(١٣١) العلق ٥ .

(١٢٦) السجدة ٩ ، الملك ٢٣ .

(١٢٧) النحل ٧٨ .

(١٢٨) العلق ١ - ٥ .

« بين مجالات هذه المعرفة : المجال الطبيعي أو عالم الشهادة ، ويدرك بالحواس والعقل ، وعالم الغيب وطريقه الوحي ، والعقل يسلم بوجوده ، ويفهم وفق ما سمح الله له من طاقات ، وتفصيله غيب لا نعلمه إلا بإعلام الله لنا عن طريق الوحي .
بين غاية المعرفة في الوجود الإنساني فجعلها تخدم هدف تعبيد الناس لله اعتقاداً وعبادة ، علماً وعملاً : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ (١٣٢) .

« كما جعلها أساساً لقيادة البشرية ، والقيام بدور الخلافة في الأرض ، وحمل أمانة الهداية والانتفاع مما في الكون مما سخره الله للإنسان ﴿ وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه ﴾ (١٣٣) ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض ﴾ (١٣٤) .

« القرآن دعوة لتحرير العقل الإنساني ، من أغلال التقليد والتبعية ، القائمة على أسس الوراثة فحسب ، والتي عزلت العقل عن عمله والقلب عن فقهه . ومن ثم فهو يدعو الإنسان إلى التأمل والتفكير ، ويوجه نظره إلى الكون ، وإلى النفس ، ويمدح المتفكرين والمتذكرين وأولى الألباب ، ويشنع على الذين لا يفقهون ، ولا يعلمون ، ولا يتذكرون ، ويصفهم بعمى البصيرة أو القلوب . قال الله تعالى ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ﴾ (١٣٥) . ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون ﴾ (١٣٦) .

« ثم جمع القرآن بين طرق المعرفة الرئيسية الثلاث معا : الوحي ، والعقل ، والحس . كما جمع بين مجالى المعرفة وهما مجال الوجود : الدنيا والآخرة ، أو عالم الشهادة

(١٣٢) الذاريات ٥٦ .

(١٣٣) الجاثية ١٣ .

(١٣٤) لقمان ٢٠ .

(١٣٥) الحج ٤٦ .

(١٣٦) الأعراف ١٨٥ .

وعالم الغيب فى آفة واحدة ، فقال سبحانه : ﴿ وما أرسلنا من قبلك إلا رجلاً
نوحى إليهم من أهل القرى ، أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة
الذين من قبلهم ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون ﴾ (١٣٧) .

* والقرآن يقرر نسبة المعرفة الإنسانية فيقول : ﴿ وفوق كل ذى علم
عليم ﴾ (١٣٨) ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ (١٣٩) .

* ويجعل القرآن اليقين معياره فى المعرفة ، ويرد الشك والظن ، ولا يعتبرهما علماً
صحيحاً : ﴿ إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ﴾ (١٤٠) ﴿ وما لهم به من علم
إن لا يتبعون إلا وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً ﴾ (١٤١) .

كل هذه الأسس ، يمكن أن تكون بناءً لنظرية فى المعرفة : من حيث ما هيئتها ،
وامكانها ومصادرها وطبيعتها وطرقها ومعيارها وقيمتها .

(١٣٧) يوسف ١٠٩ .

(١٣٨) يوسف ٧٦ .

(١٣٩) الاسراء ٨٥ .

(١٤٠) النجم ٢٣ .

(١٤١) النجم ٢٨ .

الباب الثاني

إمكان المعرفة بين مذاهب الشك واليقين

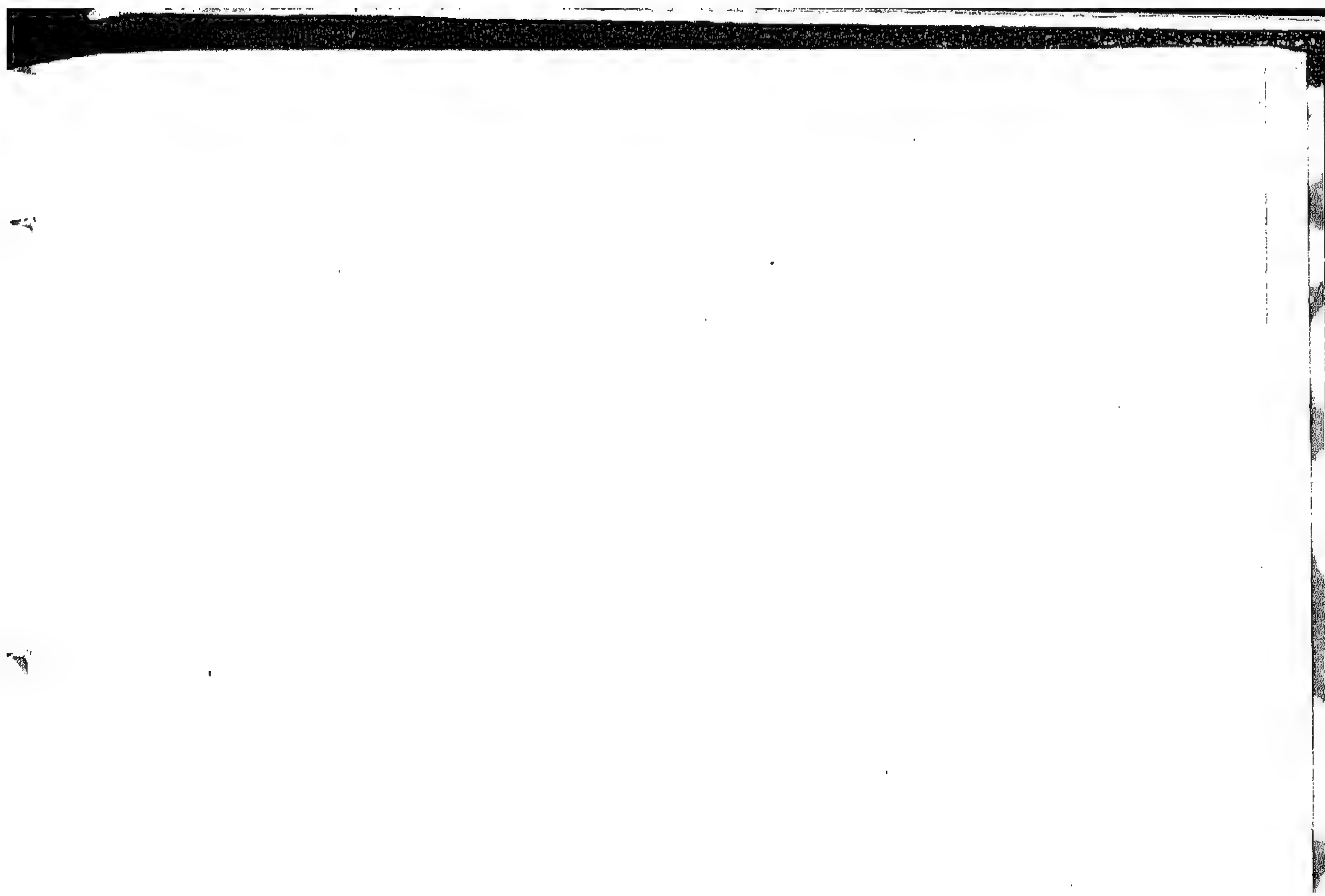
تمهيد :

الفصل الأول
مذاهب الشك وإمكان المعرفة

- أ - الشك المطلق .
- ب - الشك المنهجي

الفصل الثاني
مذاهب اليقين وإمكان المعرفة

- أ - التجريبيون (المذهب التجريبي) .
- ب - العقليون (المذهب العقلي) .



الباب الثانى تمهيد

إمكان المعرفة بين مذاهب الشك واليقين

إن مسألة إمكان المعرفة ، لم تكن مطروحة على الفكر البشرى ، من حيث إن الإنسان بدهاة لا يستطيع أن يشك فى أنه يعلم شيئا ، ومن ثم فإن مجرد الشك فى صحة معلوماته ، إنما هو فى حد ذاته علم . ولكن الترف الفكرى الذى تقع فيه الأمم ، وعلى الأخص إذا كان هذا الترف ، فى البحث والجدال ، وحيثما يتوجه الفكر إلى نفسه ، وإلى مدى صدقه ، وإلى قيمته ، وحدوده فى إدراك الواقع الخارجى ، قد يجعله يثير هذه المسألة . ولعل من أشهر من أثار هذه المسألة ، من سموا فى تاريخ الفلسفة بالسوفطائيين أو الشكاك . ومن ثم أصبح بحث إمكان المعرفة من أول المسائل من حيث التصنيف فى بحث المعرفة ، حتى إن علماءنا من المتكلمين^(١) ، جعلوا الباب الأول من كتبهم فى العلم ، وفصلا من هذا الباب بعنوان « فى إثبات العلم والحقائق » أو فى إثبات العلوم الضرورية « أو فى إثبات العلم ، وفى إبطال قول من ينفى الحقائق . » وكأن مسألة الإمكان أصبحت ضرورة تسبق بقية أبحاث المعرفة :

(١) الأئمة : المواقف (شرح السيد الجرجاني) طبعة الحاج محرم البوسنوى ، القسطنطينية ١٢٨٦ : هـ : ص ٢٨ - ٤٣ .
البغدادى : كتاب أصول الدين : ط ١ ، مطبعة الدولة استانبول سنة ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٨ م : ص ٦ .
- ٧ .
القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١٢ - النظر والمعارف للمؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر : ص ٢٣ .
- ٤١ .

مصادرها وطبيعتها . ذلك لأنه — في نظرهم — لا بد من تسليم إمكان المعرفة ، كى يتسنى لنا البحث فى بقية مسائلها . إذ إن من ينكر إمكان المعرفة ، فكيف يبحث عن طبيعتها ومصادرها . وأن الذى يتيقن من إمكان المعرفة ، إنما يحق له أن يبحث فى سائر موضوعاتها . ولكن ياترى ما الذى يجعل الإنسان متيقنا من إمكان المعرفة ؟ أو ما دليل إمكان المعرفة ؟ أم هى لا تحتاج إلى دليل أصلا ؟ وهل لبقية أبحاثها من مصادر وطبيعة ، دخل فى هذا الإمكان ؟

إن البحث الفلسفى سواء عند من شك فى إمكان المعرفة أو عند من أيقن بإمكانها، توجه إلى إنكار أو إثبات طرق هذه المعرفة وطبيعتها ولذلك اعترض الشكك على الحس وعلى العقل كطريقين للمعرفة وكمصدرين فى نظر الفلسفة، فى الوقت الذى دافع فيه اليقينيون من عقليين وتجريبيين، دفاعا مستميتا عن العقل والحس، مصدرين منتجين للمعرفة.

وقام اتجاه ثالث يؤمن بوجود المعرفة وإمكانها ، ولكنه لا يسلم بها تسليما ساذجا ، وإنما يحاول أن يفلسف هذين المصدرين ، ويرد المعرفة إلى قاعدة بديهية متميزة ، وهو ما سعى بالشك المنهجي على يد الغزالي وديكارت . وهناك من جاء فجمع بين المصدرين وانطلق من نسبية المعرفة كما فعل « كانت » .

وحقيقة الأمر ، أن من أنكر إمكان المعرفة أو من أثبتها ، إنما كان ذلك الإنكار والإثبات دائرين حول الإنسان والواقع ، وكأن الإنسان هو سيد المواقف ، وكأن الواقع هو ميدان الوجود والمعرفة الوحيد . ولذلك إذا جئنا لنظرة القرآن الكريم فإن أول ما يطل علينا منه ، هو تميزه فى أول قضية يطرحها فيتحدث عن الوجود والمعرفة ويجعلهما دائرتين حول مفهوم الخالق والخلق ، خالق الله عز وجل للإنسان ولكل شئ ، ومخلوقية هذا الإنسان لله والذى لا بد أن يقوم الإنسان بفهم دوره فى الحياة على أساسهما . وهذا الدور لا ينتظر منه بحثا فى إمكان المعرفة وعدم إمكانها ، إذ أن كون الإنسان يعلم ، قضية بديهية بدهاء وجوده ، وهى من اليقينية بمكان لا تسمح للشك أو الظن فيها .

وهذه اليقينية في الوجود والتي تلازمها يقينية في المعرفة ، يستشعرها كل إنسان عاقل . وهذا ما جعل علماءنا ومتكلميها - الذين كانوا شغوفين بمحاجة الخصم والدفاع عن قضايا الدين - إذا بدأوا تصانيفهم ، وجاءوا للرد على منكرى الحقائق والعلوم ، جعلوا أول رد على السوفسطائية عند الإثبات للحقائق وبيان إمكان المعرفة ، هو الاقتراح بضربهم ضرباً مؤلماً ، بل وإحراقهم بالنار ليضطروا إلى الإقرار^(٢) . بل ويرى أكثر من إشتغل بمناهج العقل وأنظاره من المعتزلة ، للرد على الفلاسفة المنكرين ، أنه لا مناظرة مع هؤلاء ، بل « إنه من الغلط مناظرتهم لأن من يزعم أنه لا يعلم أينماظر أم لا يناظر ، بل لا يدري موجود هو أم لا » كيف يرد عليه ؟ وهل مخاطبته إلا كالسكوت عنه ؟ ولا يجوز فيمن هذا حاله إلا التأديب دون غيره^(٣) من الأساليب . يقترح البغدادي من أهل السنة : « أن يعاملوا بالضرب والتأديب ، وأخذ الأموال منهم ، فإذا اشتكوا من ألم الضرب ، وطالبوا أموالهم قيل لهم : إن لم يكن لكم ولا لأموالكم حقيقة ، ولما تشتكون من الألم ، فما هذا الضجر ؟ ولم تطلبون ما لا حقيقة له ؟ »^(٤) .

ولعل هذه الاقتراحات في الرد على هؤلاء ، كانت من باب الردود المصححة لفطرتهم حتى تعود إلى رشدها ، ولعلها تكون أكثر وقعاً في نفوسهم فترجعهم إلى البدييات وإلى عقولهم وإنسانيتهم . ولم تكن من باب الضيق بالرأى والفكر والحجر عليه ، واستعمال سلاح القوة المادية بدل سلاح قوة الحجة والبيان ذلك لأن أناساً ألغوا عقولهم التي خلقت لتفهم الحجة والبيان ، لا ينفع معهم إلا هذا الأسلوب ، الذي يهز الفطرة ويعيد هذه العقول إلى رشدها وصوابها .

ومن ثم فإننا ننطلق في بحثنا لإمكان المعرفة من هذا المفهوم ، وهو أننا مخلوقون لخالقنا سبحانه . وأنا معلمون بتعليمه لنا . وأن قضية وجودنا ومخلوفيتنا وعلمنا هي

(٢) الصابوني : كتاب البداية من الكفاية (تحقيق د. فتح الله خليف) ، دار المعارف سنة ١٩٦٩ : ص ٣١ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المغنى ١٢ - النظر والمعارف - ص ٤١ .

(٤) البغدادي : أصول الدين - ص ٦ .

من البداة بما لا يحتمل التشكيك أو الظن .

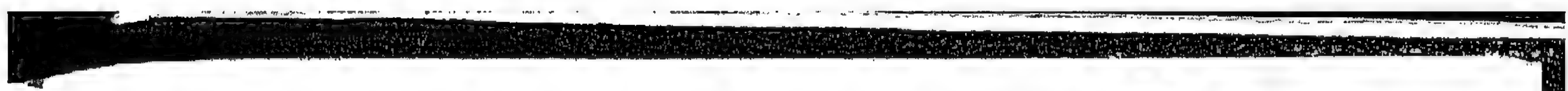
يقول سبحانه : ﴿ اقراء باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق ﴾ اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان بما لم يعلم ﴾ (٥) .

وبحثنا فى الامكان لا يعدو أن يكون سوى تنمة تصنيف وتأكيد على بداة قضية العلم والمعرفة . لتكون استجلاء وتوضيحا ليقينية الاتجاه القرآنى فى المعرفة .

ومن ثم فإننا سنبحث فى هذا الباب مذهب الشك بقسميه : الشك المطلق أو المذهبي ، والشك المنهجي أو المعرفي . وسنبحث كذلك مذاهب اليقين العقلية والتجريبية . وتنتهى إلى الحديث عن موقف القرآن من هذه المذاهب كلها واتجاهه الإيقالى .

(٥) العلق ١ - ٥ .

الفصل الأول
مذاهب الشك
وإمكان المعرفة



(أ) الشك المطلق - المذهبي

١ - الشك وفرقه :

ابتليت الإنسانية بهذا النوع من الشك العاصف ، على يد من سُموا بالسوفسطائيين في تاريخ الفكر اليوناني ، وكما سموا في تراثنا الفكر بالأدريين ، وإن كانت اللاأدرية فرقة من فرق الشك . لقدق زلزل السوفسطائيون أسس المعرفة وبناءها . والشك في أصله تردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر^(٦) . وهذا الشك يجعل المعرفة اليقينية الكلية الصحيحة ، بالكائنات الحقيقية أمرا لا سبيل إلى بلوغه ، ويهجم على الطريق التي يسلمها الإنسان للمعرفة من حس وعقل ، ومن ثم يقطع صلة هذا الإنسان المعرفية بالواقع ، ويجعل من الفكر والوجود شيئا واحدا ذلك أن الفكر يفترض وجود موضوعه . والمرء - كما يرى جورجياس من السوفسطائيين - لا يستطيع أن يفكر في شيء من الأشياء دون أن يفكر في هذا الشيء ، على أنه موجود ، ونتيجة لذلك فعدم الوجود لعدم كونه موضوعا للتفكير ليس شيئا بالإضافة إليها^(٧) .

أو إنه لا شيء موجود وإنه إن وجد ، فليس ممكن المعرفة وإنه حتى لو فرضنا جدلا أن ثمة موجودا وأن شخصا ما ، أتيح له أن يعرفه ، فيستحيل عليه أن ينقله إلى الآخرين . وهذا شك إلحادي ، إنكارى ، ينكر العلاقة بين الإنسان العارف وبين الوجود المعروف ، ولا يسلم من شكه حتى وجود الله ، كما يقول بروتاغوارس : « أما الآلهة فلا أستطيع أن أجزم بوجودهم أو عدم وجودهم ، ولا أن أتصور أشكالهم ، وهناك من العوائق الكثيرة منها : غموض الموضوع وقصر حياة الإنسان »^(٨) . كما أنكر التفريق بين ما يدرك بالحس وما يدرك بالعقل ، وأنكر الفرق

(٦) الجرجاني : التعريفات ص ١١٣ .

(٧) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية - ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار الأنوار بيروت ١٩٦٨ : ص ٤٠ .

(٨) أحمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية : ط٧ لجنة التأليف القاهرة ١٩٧٠ : ص ٦٦ .

بين الوجود الذهني والوجود الخارجي فما يظهر للشخص أنه حقيقة يكون هو الحقيقة له ، فإذا اختلفنا في رؤية شيء ، فما آراه أنا حق بالنسبة لي ، وما تراه أنت حق بالنسبة لك . وإنه ليس هناك خطأ ، بل يستحيل وجود الخطأ ، فكل ما تراه صواب عندك ، بل لفظنا الخطأ والصواب لا معنى لهما ، فليس هناك ما يسمى حقا في ذاته أو في الواقع أو نحو ذلك . ومن النظر في آراء السوفسطائيين نجد أن السفسطة^(٩) جملة من النظريات والمواقف العقلية المشتركة بين كبار السوفسطائيين كبروتاغوراس وجورجياس ومن تبعهما وقد قسمها علماؤنا المسلمون تبعا لموقفها الشكي من الحقيقة إلى ثلاث فرق ، ويعنون لها جميعا بالشك والسفسطة^(١٠) ، هي :

فرقة اللأدرية :

الذين يقولون بالتوقف في الحكم والذين يقدحون في كل من الحس والعقل طريقين للمعرفة ، ذلك أنه ليس بعد الحس والعقل من حاكم إلا النظر ، والنظر فرع الحس والعقل فباطل بطلانها ، وأنه لا ضرورة فيجب التوقف في الحكم ، في وجود كل شيء وفي علمنا به . هذا التوقف من شأنه أن يورث حالا من عدم القابلية للتأثر والسكينة الكاملة في النفس والتحرر من العاطفة وضربا من اللامبالاة بالأشياء الخارجية^(١١) .

وفرقة العنادية :

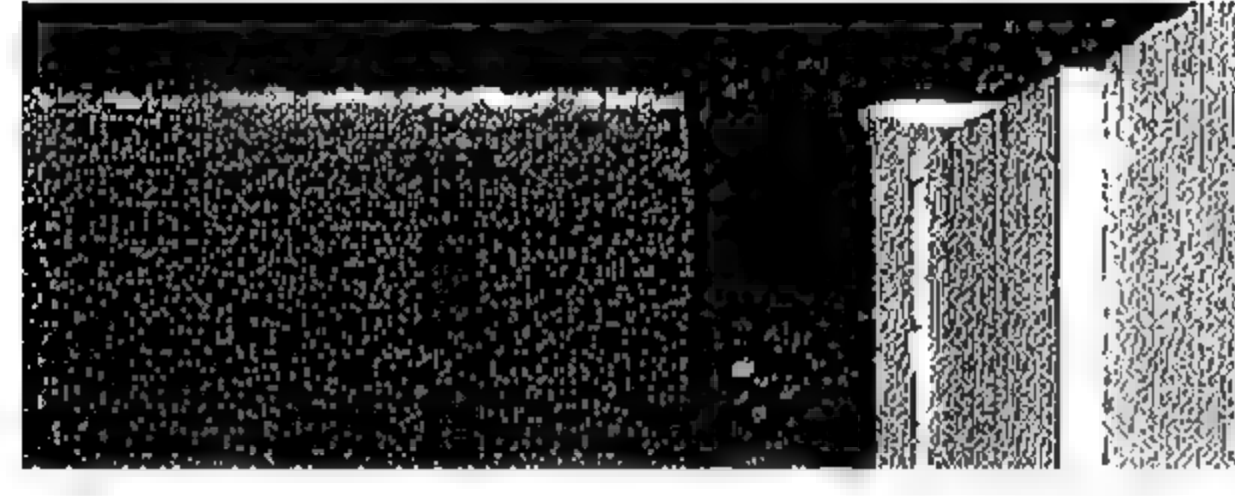
وهم الذين يعاندون في ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا ، وإنما نشأ

(٩) السفسطة : أصل هذا اللفظ في اليونان (سوفيسما) وهو مشتق من لفظ سوفوس بمعنى حكيم حاذق والسفسطة هي الحكمة الموهمة . انظر د . جميل صليبا المعجم الفلسفي ج ١ ص ٦٥٨ . وذكر السيد الجرجاني : أن السوفسطائية قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضوع غلطه . فإن سوفيا بلغة اليونانيين اسم للعلم ، واسطا اسم للغلط ، فسوفسطا علم الغلط .

انظر شرح السيد الجرجاني على الموقف لايبكي : ص ٤٣ .

(١٠) لايبكي : الموقف شرح السيد الجرجاني ط . القسطنطينية ١٢٨٦ هـ ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(١١) جورج سارتون : تاريخ العلم ترجمة د . توفيق الطويل وآخرين ج ٣ ، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦١ : ص ٣٦٠ - ٣٦١ .



مذهبهم من الإشكالات المتعارضة ، إذ ما من قضايا بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها .

و فرقة العندية :

وهم القائلون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات ، دون العكس ، وأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا . وهذا يعنى أن المعرفة لا تتعلق بالموضوع المعروف ، بل بالذات العارفة ، وأن مبدأ الأشياء ، ينبغى أن لا يطلب في العالم الخارجى ، وإنما هو بالنسبة لكل فرد على حدة ، فالحقيقة عندك هي ما تترأى لك والحقيقة عندى هي ما تترأى لى ، فلا يوجد مقياس كلى للحقيقة ، ولا وجود لحقيقة موضوعية ، يمكن الرجوع اليها لتصويب المصيب وتخطئ المخطئ .

وفى كل هذا إنكار للعلم الذى هو صلة الذات العارفة بالموضوع المعروف ، والذى هو الحقيقة الكلية الموضوعية ، التى يشترك الناس فى أصولها العامة ، وقواعدها البديهية ، والذى هو الحكم الفعلى على الأشياء وجودا وعدما ، وما يتعلق بذلك من أحكام .

حجج الشكاك :

تقدم الشكاك مجموعة من الحجج تبريرا لموقفهم الإنكارى ، تقوم كلها على استحالة المعرفة ، لأن طرق المعرفة من حس وبديهيات عقلية ، لا توصلنا إلى الحكم على شئ بأنه موجود أو معلوم . فالحس والبديهيات هما هدفان لهدم المعرفة من وجهة نظر الشكاك .

ونستطيع أن نجمل حججهم فى طعنهم بالحواس والعقل كما يلى :

طعنهم فى الحواس :

عللوا تعليق الحكم فى المحسوسات بالنسبة^(١٢) فى معرفة الحس ، ذلك أن الأعضاء

(١٢) الاينجى : المواقف - شرح السيد الجرجاني : ص ٢٩ - ٣٤ .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ط ٦ لجنة التأليف القاهرة ١٩٧٠ : ص ٢٣٧ - ٢٣٩ .

عبد الرحمن بدوى : تحريف الفكر اليونانى : ط ٤ مكتبة النهضة القاهرة ١٩٧٠ : ص ٨٣ - ٨٥ .

أحمد أمين وزكى عمود : قصة الفلسفة اليونانية ، ط ٢ ، لجنة التأليف والنشر القاهرة ١٩٧٠ : ص ٢٢٣

- ٢٢٤ .

الحاسة مختلفة فيما بين الإنسان والحيوان ، وهذا يستتبع أن لكل إحساسه الخاص به ،
ولذلك فإن ما يدرك بالحس ليس إلا كما يبدو لنا كذا ، ليس هو في حقيقة أمره أو في
ذاته كذا .

قالوا : إن الناس مختلفون في إحساسهم وهذا يستتبع بدوره اختلافهم في
الإحساسات والأحكام ، وبهذا يمتنع الحكم .

والحواس متعارضة إزاء الشيء الواحد ، فالبصر يدرك بروزا في الصور واللمس
يدركها مسطحة ، والرائحة اللذيذة للشم ، مؤذية للذوق ، وهكذا . وهذا بدوره
يؤدي إلى التباين والتعارض في الإدراكات الحسية .

كما تختلف الإدراكات الحسية تبعا لاختلاف الظروف والأحوال من صحة ومرض
ونوم ويقظة ، واختلاف الأمكنة والأوضاع والمسافات والكمية والوسط فما تراه
عن قرب يبدو لك كبيرا ، وإذا رأيته عن بعد فإنك تراه صغيرا . وقد تنظر إلى شيء
من زاوية معينة فتراه مربعا ، وإذا نظرت إليه من وضع آخر قد تراه دائريا . والشيء
إذا تحرك بسرعة كبيرة تراه على غير ما كنت تراه ساكنا شكلا ولونا ... وهكذا .

والشيء في حالته الصلبة ترى لونه مختلفا عنه في حالة السيولة وترى مسحوق
الشيء أبيض ، ولونه في حالته الأصلية ليس كذلك ، والعصا تراها مستقيمة في
الهواء ، منكسرة في الماء .

فكل شيء نسبي ، بالإضافة إلى الأشياء المدركة ، وإلى الشخص المدرك ، فالشيء
ليس على اليمين أو اليسار ، إلى أعلى أو إلى أسفل ، كما أن الأشياء تختلف بالنسبة لنا
على ما تبدو ، حسب المؤلف والنادر ، كما تختلف باختلاف العادات والقوانين
والآراء .

وأما طعنهم في البديهيات العقلية (١٣) فقالوا :

(١) البديهيات ليست يقينية فلا تصلح أن تكون أساسا للمعرفة ، ذلك أن

(١٣) الابيحي : المواقف - شرح الجرجاني ص ٣٤ - ٤٢ .

الشيء أما أن يكون أولا يكون - أى التردد بين النفي والإثبات - وأن النقيضين^(١٤) لا يجتمعان ولا يرتفعان من أجل البديهيات ومع ذلك فهي غير يقينية إذ لا تعدم من ينقضها بقوله : إن الشيء الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد ، وهذا يعنى أن الشيء يصدق عليه أنه معدوم وموجود معا ، ومن ثم فقد اجتمع النقيضان ، وهذا مخالف للبديهية نفسها .

(٢) وطعنوا البديهيات بأننا إنما نجزم بها كجزمنا بالعادات ولا فرق بينهما ، فكما أننا لا نعتمد على العادات أصلا للمعرفة فكذلك لا اعتماد على البديهيات .

(٣) قالوا : إن الأمزجة والعادات لها تأثير على اعتقادات القلب فلا تكون البديهية يقينية كما أنها لا تكون عامة ومطلقة إذ تختلف باختلاف الأمزجة والمؤثرات ، وإن مزاولة العلوم العقلية ، قد دلت على أنه قد يتعارض دليلا قاطعان بحسب الظاهر بحيث نعجز عن القدح فيهما وذلك يعنى أننا نجزم بمقدماتهما مع أن إحدى هذه المقدمات خاطئة بالتأكيد . هذا مع كوننا قد نجزم بصحة دليل مازمنا ما ثم نغير المذهب ولا نعود نجزم بصحة ذلك الدليل بل نجزم ببطلانه .

كل هذا يؤدي إلى تناقض الأفكار الإنسانية ، ومن ثم فكيف تقوم المعرفة وكيف تكون ممكنة مع وجود هذا التناقض ؟

(٤) ومن جملة حججهم كذلك : أنه إن وجدت الحقيقة فهي لا تخلو أن تكون إما محسوسة وإما معقولة . ولكنها ليست محسوسة ، لأن كل ما هو محسوس فهو مدرك بالحس ، وليست الحقيقة مدركة بالحس ، لأن الإحساس بذاته خلو من البرهان ، وليس يمكن إدراك الحقيقة دون برهان فليست الحقيقة محسوسة . وهي ليست معقولة وإلا لم يكن شيء محسوس حقيقيا ، وهذا باطل .

(٥) قالوا : العلّية ممتنعة فلا يصح أن يكون تعريف العلم هو معرفة العلل

(١٤) النقيضان أمران لا يجتمعان ولا يرتفعان معا أولا يصدقان على شيء ولا يكذبان معا . فنقيض أبيض لا أبيض فالشيء لا يكون في آن واحد أبيض ولا أبيض ، كما أنه لا ينتفى عنه أن يكون إما أبيض أو لا أبيض .

بالظواهر . وذلك لأنه لا يستطيع الجسم أن يحدث جسما إذ يستحيل أن يحدث شيء شيئا لم يكن موجوداً، ولا يستطيع اللاجسمي أن يحدث لاجسميا لنفس السبب ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان التماس ، واللاجسمي منزّه عن التماس فلا يفعل ولا ينفعل، ولا يستطيع الجسم أن يحدث لاجسميا ولا اللاجسمي أن يحدث جسميا فالعلية ممتنعة^(١٥) .

(٦) ضرورة البرهنة على كل شيء^(١٦) وتسلسل هذه البرهنة إلى غير نهاية . إذ أبطلوا الاعتماد على الحواس وعلى البديهيّات العقلية . وأما أن يصبح البرهان على قضية في حاجة لكي يبرهن عليه إلى هذه القضية نفسها ، فهذا دور ، ذلك أن حقيقة الفكر لا يمكن البرهنة عليها إلا بالاستعانة بالإدراك الحسي وبالعكس .

وأیضا فإن كل برهان يرجع في نهاية الأمر إلى أن يكون مصادرة على المطلوب . ثم إنه من سيقطع بالحقيقة ؟ أهو إنسان فرد أم كل الناس ؟ وإذا فرضنا جدلا قدرة الإنسان على القطع بالحقيقة ، فعن طريق أى الملكات سيتم له هذا ؟ هل عن طريق الحواس ؟ لكنها ليست صالحة كما ذكر . أم عن طريق العقل ؟ ولكن كيف يستطيع العقل وهو باطن أو داخل في الإنسان أن يصل إلى معرفة الأشياء التي توجد خارج الإنسان ؟

وإذا فرضنا أن إنسانا أدرك الوجود فلن يستطيع أن يبلغه لغيره « ذلك أن وسيلة التفاهم بين الناس ، هي اللغة ، ولكن ألفاظ اللغة إشارات أى رموز ، ليست مشابهة للأشياء المفروض علمها ، فكما أن ماهو مدرك بالبصر ليس مدركا بالسمع ، والعكس ، فإن ماهو موجود خارجا عنا مغاير للألفاظ ، فنحن ننقل للناس ألفاظا ولا ننقل لهم الأشياء . فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان »^(١٧) .

(١٥) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٧٦ : ص ٢٣٩ .

د . نظمی لوقا : الحقيقة . عالم الكتاب القاهرة ١٩٧٢ : ص ٣٣ - ٣٤ .

(١٦) د . يحيى هويدى : مقدمة في الفلسفة العامة ط ٦ ، دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٠ : ص ١١١ .

(١٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٤٩ .

وعلى ذلك فإنه لا يوجد شيء ، وإن كان هناك شيء ، فالإنسان قاصر عن إدراكه ، وإذا أدركه - جدلا - فلا يستطيع أن ينقله إلى غيره من الناس فالعلم ممتنع . أو يتوقف في الحكم على الأشياء وإن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا .

والحقيقة أن الشككية أو الريبية في المعرفة وهي تدعو إلى هذا النمط من الشك لأنها لم تر في الإنسان غير متغيرات الإدراك الحسى . إلا أنها مع ذلك كله فتحت الباب لمسألة المعرفة أو لاتجاه نقدى في المعرفة ، ذلك أن المعرفة لا تتعلق بالموضوع فحسب وإنما بالذات العارفة أيضا داخل الإنسان ، وأن مبدأ الأشياء ينبغى أن لا يطلب في العالم الخارجى فحسب وإنما في ذات الإنسان أو عقله كذلك .

٣ - شك المقلدة :

وهناك نمط من الشك في قدرة العقل والحواس ، على الوصول إلى المعرفة ، ولكنه لا ينكر وجود الحقيقة ، وهذا الشك ليس إنكاريا ، وإنما مقصوده الإيمان أو الاعتماد فحسب على مصدر خارجى عن الإنسان أو عن ذاته العارفة . كما حصل هذا النمط من الشك لفرقة في الفكر الإسلامى أطلق عليهم اسم المقلدة وهم الباطنية أو التعليمية . إذ أقرت مثلا الطائفة الإسماعيلية بالعلم واعترفت بأن المرء لا يخلق عارفا ، وإنما يكتسب المعرفة ، ولكن هذه المعرفة ، لا تحصل لطالبيها بأية وسيلة من الوسائل الإنسانية المعروفة كالحس والعقل وإنما مصدر هذه المعرفة وطريقها هو الإمام المعصوم ، فهو وحده أهل للعلم ، ومعصوم عصمة مطلقة . فطريق العلم إنما هو الأخذ والتقليد ، أو النقل عن الإمام المعصوم والإمام يورث هذا العلم إلى معصوم آخر ... وهكذا توريث وعصمة وتعليم .

« وهذا شك في قدرة العقل على تحصيل المعرفة ، إذ العقل - في نظرهم - عاجز لا يستقل أبدا بإدراك الحقيقة ، بل لا يستطيع الحصول عليها لكثرة ما يقف في طريقها من شبه ، ولكثرة الاختلافات والاضطرابات حولها . ومن ثم فأسلم الطرق هو الرجوع إلى المعصوم - في نظرهم - فهو مصدر المعرفة اليقينية المطلقة وهو منبع العلم الإلهى ، أو منبع أسرار الله في عباده فعنده يلتمس ما كان وما سيكون » (١٨) .

(١٨) د. عمار طالبي : آراء أبى بكر بن العرى الكلامية : ج ٢ الشركة الوطنية للنشر الجزائر ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م : ص ٦٢ .

٤ - شك إيماني :

وهناك نمط من الشك سمي شكاً إيمانياً أى أن غرضه ليس الإنكار وإنما الإيمان ، ولكنه يفقد الثقة في العقل والحواس . ويعتمد على الوحي وحده أو الكنيسة منبعاً للعلم وينطلق هذا الشك من حيث إن الحقيقة ليست في صلة الفكر بالموضوع ، ولا في رجوع الفكر على نفسه . فيجب البحث عن مصدرها في تلقين مباشر ، ممن هو مصدرها الأبدى ، أى من الله وقد مهدت هذه الشكوية لهذا الرأي ، بأن جعلته ضرورة لازمة ، فكان يجب أن نقنط من اليقين الفكري ، لكي نبحث عن الحقيقة في الوحي الذي يوحى إلى هذا الفكر . ولكن كيف نقيم اليقين على معرفة الله الذي يحتاج وجوده لدينا إلى برهان ؟ هذا ما يجيب عليه مذهب أفلوطين : فالله في ضمائرنا ولسنا منفصلين حقا عنه . فإن الفكر إذا تأمل ذاته أحس بهذه الوحدة ، وكانت له من ذلك النشوة الكبرى التي تلاشيها في الوحدة الكبرى ، فالنفس تسكن أعاليها في المعقول ، فهي إذ تحس نفسها تحس العقول أى عالم المثل . لكن الحدس العقلي ، الذي فيه مكان للوعي وللتمييز هناك حدس « الواحد » وهو النشوة التي ترفعنا فوق الفكر المعين وتخلطنا بالله . وبهذا النشوة نحصل على مبدأ ورباط المثل . ومادامنا لم نرتفع إلى هذا الحدس العالى ، الذي يوحدنا بالمطلق تبقى ثنائية الذات والموضوع ، الفكر والوجود ، التي تهدد كل معرفة ففى النشوة يقوم مبدأ كل يقين . ولكن لا تتوقف النشوة على إرادتنا ... بل يجب انتظارها . كل ما يمكننا أن نستعد لها بتزكية النفس بالعلم والفضيلة فيبدو اليقين حينئذ امتيازاً لنفوس المختارين فهي نعمة من عليين لا تحصيلاً (١٩) .

وهذا الفهم لليقين ، كان أساس النظرة المسيحية الداعية إلى أهمية الإيمان لكل معرفة . فالإيمان أى عمل الإرادة الذي يعطى الإقرار للتفكير ، هو الخطوة الأولى نحو المعرفة . فأن تكون التصورات الحسية صحيحة ذاتياً هذا أمر ليس فيه شك . أما أن يكون عالم واقعى مقابل هذه المدركات فهذا ما لا يقين لنا به ، إلا عن طريق الإيمان

(١٩) د. نظمي لوقا : الحقيقة : ص ٣٦ ، ٣٧ . جيمس كولنتر : الله في الفلسفة الحديثة (ترجمة فؤاد كامل) مكتبة غريب القاهرة ١٩٧٣ ص ٤٧ .

كما يقول القديس إنزليم : أنا لا أعرف لا أعتقد بل أعتقد أعرف . لأننى لو لم أعتقد لما أمكننى أن أعرف^(٢٠) . وكما يقول « كانت » إنه قضى على المعرفة لكى يفسح المجال للاعتقاد فمثل هذا النوع من الشك دوافعه إيمانية ، وأقصد إيمانية هنا فى المفهوم المسيحى لا فى المفهوم الإسلامى ، ذلك أن عقيدة الخطيئة التى يدعيها النصارى وهى أن يولد الإنسان ملوثا بخطيئة أبى البشر آدم عليه السلام - فى نظرهم - وتنقل إلى أبنائه دون أى اقتراف من أحدهم ، لها أثر كبير فى هذا النمط من الشك . فالإنسان إذا كان فطريا مخطئا فهو لا يستطيع إدراك الحقائق على وجهها الصحيح ، كما أنه لو أدرك منها شيئا ، فإنه لا يدرك كل الحقيقة ، ولا يستطيع أن يلج مجالاتها . وأن أية معرفة عنده وصل إليها فهى مشوشة أيضا حتى لو كان من أصحاب اليقين . ويترتب على هذا أن يلغى الإنسان ذاته الملوثة المخطئة ، وأن يشك أن فيها أية كفاية للمعرفة الصحيحة ، ويسلم لنداء خارجى عنه وهو الإيمان أو الوحي - على مفهوم الكنيسة - لأن المخلص هو الذى ينجيه من هذه الكبوّة ويعطيه المعرفة الصحيحة ، دون أن تكون لهذا الإنسان قيمة فى مصدر المعرفة أو حتى فهمها وتفسيرها . وهذه العقيدة أثرت فى نظرية المعرفة عند النصارى وفى الفلسفة الغربية عموما سواء عند الدينين أو عند من آمنوا بنسبية المعرفة وحتى عند فلاسفتهم العقلين .

٥ - وأما تفنيد حجج هؤلاء الشكاك أو الريبين^(٢١) فهى :

لقد منع متكلمونا الاشتغال بالرد على هؤلاء. والمنع هذا ليس إحجاما منهم عن

(٢٠) د. نظمي لوقا : الحقيقة : ص ٣٨ .

(٢١) الفرق بين الشك والريب : أن الشك ما استوى فيه اعتقادان أو لم يستويا ، ولكن لم ينته أحدهما إلى درجة الظهور . على حين أن الريب ما لم يبلغ درجة اليقين وإن ظهر ويقال شك مريب ولا يقال ريب مشكك . فالشك إذن مبدأ الريب كما أن العلم مبدأ اليقين . والريبية : مذهب الريب أى مذهب من ينهج طريق الشك فى علمه وعمله مترددا أبدا الإثبات والنفي . وقد تكون الريبية مطلقة كما فى مذهب برون إذ توجب على المرء أن يشك فى كل شيء ويتوقف عن الحكم لعجزه عن وصول اليقين . وقد تكون الريبية نسبية إذ توجب على المرء أن يشك فى بعض الأشياء دون بعض كالريبية الفلسفية . انظر الزمخشري : أساس البلاغة ط . دار الشعب القاهرة ص ٢٨٨ وأنظر د . جميل صليبا : المعجم الفلسفى ج ١ ط ١ دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧١ : ص ٧٠٥/٦٣٠ .

تفنيد الحجج ، ولا عجزاً منهم عن ذلك ، كما أنه ليس هروبا من ساحة الفكر والدفاع عن الحق ، ولكنهم برروا هذا المنع بأنه لافائدة من الحديث مع هؤلاء الشكاك ، لأن منكر الحسيات والبدهييات لا يعدو أن يكون إما مجنونا وإما مكابرا معاندا ، لا يبتغي الحق ، ومن ثم لا تنفع معه حجة ، ولا فائدة من إضاعة الوقت في جداله قال الإيجي : « المناظرة معهم قد منعها المحققون لأنها لإفادة المجهول بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة . والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول . فالاشتغال به التزام لمذاهبهم . بل الطريق معهم أن تعد عليهم أمورا لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها ، حتى يظهر عنادهم . مثل : أنك هل تميز بين الألم واللذة ، أو بين دخول النار والماء ، أو بين مذهبك وما يناقضه ؟ فإن أبوا إلا الإصرار ، أوجعوا ضربا وأصلوا نارا ، أو يعترفوا بالألم وهو من الحسيات وبالفارق بينه وبين اللذة وهو من البدهييات (٢٢) .

مع ذلك كله فإنه يمكننا الدفاع ، وإبراز الأدلة على الحسيات والبدهييات لافي ذاتها ، ولكن في كونها طريقا للمعرفة ، وهذا في نفسه دليل ضد حجج السوفسطائية . من هذه الأدلة :

(١) توجه طعن الشكاك في الحواس ، وهذا الطعن اعتمد كون الحواس طريقا وحيدا للمعرفة وأنها أساس البدهييات فتبطل البدهييات ببطلان الحسيات وببطلان كليهما لاستناده إليهما .

وقد قدم أفلاطون مجموعة من الأدلة تبطل كون المحسوسات مصدرا وحيدا للمعرفة ، وأنه لا طريق غيرها للمعرفة والتي استند إليها الشكاك أنفسهم . ولكن غرضه لم يكن إبطال كون الحواس طريقا للمعرفة ، بل إبطال كونها طريقا وحيدا لها . ولذلك فإنه لا بد أن ينضم العقل إلى الحواس فيصحيح أخطاء الحس بسبب الظروف والمتغيرات ومن ثم فإن أخطاء الحواس لا يصح الاستناد إليها في إنكار العلم وإنكار إمكان المعرفة لأن مثل هذه الأخطاء يمكن تصحيحها ، سواء بحاسة أخرى أو

(٢٢) الإيجي : المواقف - ط . القسطنطينية ١٢٨٦ هـ : ص ٤٣ .

بالتجربة مع العقل والبرهان . كما أنه من الممكن جدا تصحيح أخطاء الحواس في المسافات واختلاف الأوضاع والتمييز بين إدراك الإنسان السليم ، وإدراك المريض ، وبين النائم وإدراك اليقظان ، وبين إدراك العاقل وإدراك المجنون ، بمنهج عقلى سليم تمحص فيه الحقيقة (٢٣) . إذ إن للعقل قدرة تأملية فنحن « نستطيع أن نعرف بالتأمل أن الأشياء تظهر بصور مختلفة في الظروف المتباينة وأن تقرير الحواس ناقص ... وهذا التحكم التأملى الذى يمارسه العقل على الحواس هو الذى يمنع إصدار حكم متعجل على الموضوع ... وبسبب هذا التحكم التأملى والنقدى ، الذى يستطيع العقل ممارسته على الإدراك الحسى ، فلا حاجة بنا إلى قبول الحجة الشكاكية القائمة على العلاقة الدائرية بين الحس والعقل . فالعقل يعتمد على الحواس وهو فى الوقت نفسه قادر على اختيار ما تقرره الحواس وقادر على تقويمه . وفائدة الحواس أنها تطابق الأشياء مع الفهم ، لأن الحواس لا تستطيع أن تحكم على الحقيقة العقلية التى تتجاوز كل أنواع الأجسام . ومع ذلك نستطيع أن نقول : إن الحقيقة نفسها هى الحكم على الفهم ، ولأن الفهم لا يمكن أن يتطابق عن طريق التأمل مع الشئ فى بنية ذاتها ، كانت الحقيقة واليقين مفتوحين للإنسان ولا حاجة بنا إلى الارتداد المتشكك إلى ما لا نهاية ، بحثا عن معيار آخر للمعرفة » (٢٤) .

كما أن نسبية الإدراك الحسى التى يقيم عليها الشكاك فلسفتهم فى إنكار المعرفة بسبب اختلاف الحواس وتنوعها يمكن أن يقال فى هذه التنوعات أنها لا تحطم مبدأ التناقض أو التعويل على الحواس مادامت ليست إلا أمثلة على القضية البينة بأن الجوانب المختلفة لموضوع ما قد تظهر لنا فى ظروف مختلفة ، وما تقدمه لنا الحواس المختلفة ، من تقارير قد تكون متميزة ومتضاربة ولكنها ليست متناقضة فكل قوة حسية تعطى تقريراً جزئياً وهذا التقرير يسمى المتشكك فى قراءته فيظنه متناقضا مع غيره من التقارير الأخرى .

(٢٣) يوسف كرم : العقل والوجود دار المعارف القاهرة ١٩٦٤ : ص ٦٠ - ٦١ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ط ٣ دار المعارف ، القاهرة : ص ٣١ .

(٢٤) جيمس كولنز : الله فى الفلسفة الحديثة : ص ٧٩ .

(٢) إن اختلاف الآراء جائز ، ولكنه ليس مستحيلا أن يتفق الناس على أمور أساسية يرجعون إليها جميعا ، من البديهيات ، والمسلّمات المعقولة والمبادئ التي لا اختلاف فيها . وإننا لنشعر ببداهة أننا جميعا نتفق على كثير من هذه الأمور كالحقائق الخلقية مثل محبة الخير ، وكراهية الشر ، والحقائق الرياضية مثل $3 \times 3 = 9$ والقوانين المنطقية الخ . فمثل هذه القوانين والأحكام ضرورية عند جميع الناس .

(٣) أما حججهم ضد المعرفة العقلية العائدة إلى البديهيات وضد النظر الذي يعتمد على البديهيات والحسيات فيمكن القول فيه بأن ادعاءهم امتناع البرهان التام وأن هذا الامتناع منتج للشك ، هذا القول ليس بصحيح ، لأنه ليس البرهان وحده هو الذي يولد اليقين أو العلم ، ولكن هناك قضايا كلية بينة بذاتها تتضح النسبة فيها بين المحمول والموضوع حال تصورهما بدون واسطة البرهان . هذه القضايا البديهية أو الأولية حاضرة في الذهن ومطلقة ، تنتهي إليها البراهين في الاستدلال ، فمن ذا الذي لا يصدق أن الكل أكبر من الجزء ؟ ومن الذي يطلب دليلا عليه ؟

كما أن ادعاء المصادرة أو الدور في استناد العقل على نفسه في إثبات قدرته على المعرفة ادعاء باطل ذلك لأنه « إنما يلتمس البرهان على صدق العقل في التعقل نفسه كما يستوثق من صلاح آلة باستعمالها . فالعقل حين يزاوّل فعله الأساسي الذي هو الحكم سواء أكان الحكم بديهيّا أم نتيجة استدلال يدرك مطابقتها للموضوع المحكوم عليه ، أي يحس ضمنا أنه يدرك أن الموضوع هو كما يحكم عليه ، وحين يعود على هذا الإدراك هذه المطابقة بالفعل يحس بالفعل أنه كفء لإدراك الحق . فليس البرهان ههنا قياسا حتى يتسلسل من مقدمة إلى أخرى ولكنه إقتناع بديهي في مزاولة التعقل ، وبخاصة ، أي بشكل أيسر وأوضح في التعقل البديهي للمبادئ العامة » (٢٥) .

(٤) إن الشك المطلق ممتنع لثلاثة أسباب (٢٦) :

- (٢٥) د. يوسف كرم : العقل والوجود ص ٦١ - ٦٣ .
(٢٦) د. يوسف كرم : العقل والوجود : ص ٦١ - ٦٣ وانظر له : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط : ص ٣١ - ٣٣ .

أولاً : لأن الشاك عاجز عن إثبات مذهبه وذلك بأن نطلب منه أن يبرر موقفه ويبرهن على صحة قوله إنه لا يستطيع أن يعلم شيئاً علماً يقيناً . فإن رفض الاستجابة لهذا المطلب خشية التورط في الإثبات والنفي ، كان لنا أن ننكر دعواه ابتداءً ونؤكد إمكان العلم اليقيني تأكيداً من حيث إن ما يثبت جزافاً ينفي جزافاً . وإن حاول أن ينظم برهاناً ، فمن الضرورة أن يقدم له بمقدمات يقينية فيناقض دعواه بامتناع اليقين .

ثانياً : إن في منطوق الشك المطلق تناقضاً أساسياً يرده غير مطلق ، أى يقضى بيقين واحد على الأقل . وذلك أن الشاك : إما أن يعلم وجوب الشك في كل شيء علماً فيعلم علماً يقينياً أن هذه القضية وهى أنه ينبغي أن يشك في كل شيء ، ويعلم من ثمة علماً يقينياً ، أنه لا ينبغي الشك في كل شيء وإما أن يعلم علماً يقينياً أن مذهبه راجح فقط ، فلديه مرجح يأخذ به . وإما أن يعترف بأنه لا يعلم علماً يقينياً ولا راجحاً وحينئذ فهو لا يضع الشك كمذهب ويقر بالعجز .

ثالثاً : إن في الشك نفسه ثلاث بديهيات أى كل عقل الشك فيها ، بل يصدقها حالما يتعقلها . هذه البديهيات هى : وجود الذات المفكرة وعدم جواز التناقض وكفاية العقل لمعرفة الحقيقة .

أما عدم جواز التناقض : فالشاك يعلمه بدهاة كذلك انه يعلم ما الشك وما العلم وما الجهل وما اليقين وما الإنسان إلى غير ذلك من المعانى . ويعلم أن كل لفظ وكل معنى يختلف عن ضده أو نقيضه . فلا يجمع بين الألفاظ وبين المعانى على ما يتفق ، فيقر أن اليقين غير الشك وأنه من غير المستطاع أن يجمع بين الإثبات والنفي في آن واحد ومن جهة واحدة .

وأما كفاية العقل لمعرفة الحقيقة فالشاك يعلمها في علمه بكل بديهية ويعلمها في نفس الشك . فإنه حين ينتهى إلى الشك فإنه إنما يعول على نقد العقل للعقل ، وطالما أقام على الشك فإنه إنما يعول على حكم العقل بوجوب الشك . وهو بهذا إنما يدعن دائماً لحكم العقل فيقع في الدور .

وأما وجود الذات المفكرة فبين بالفكر ذاته ذلك أن الذى يفكر يصدق بالفعل أنه موجود ، فيقول : « أنا أفكر » وأنه لا حاجة إلى البرهان على هذه القضية أو على وجود الذات المفكرة حتى ولا بقياس إضمارى كقولنا . « أنا أفكر إذن أنا موجود ، » ذلك لأن الوجود المطلوب البرهنة عليه مثبت فى المقدم « أنا أفكر » (٢٧) .

وقد لجأ ديكارت إلى إثبات وجود الذات المفكرة من الفكر نفسه ، عن طريق منهجه الشكى القائل « أنا أشك فأنا أفكر إذن فأنا موجود » . وفهم كثير من الباحثين أن ديكارت قد أقام قياسا إضماريا لإثبات وجود الذات المفكرة ، وإن كان قد دافع عن نفسه بأن أرجع ذلك إلى الحدس ، لا إلى البرهان العقلى . ولعلنا كما رأينا فى عبارة الاستاذ يوسف كرم تعاطفا ومشايعة مع هذا الاتجاه المعاند لديكارت . كما نجد الباحث جوزيف بوخينسكى يتعاطف أيضا معهم ويتهم ديكارت بأنه خلط بين شيئين مختلفين اختلافا تاما هما : مضمون الفكر ، والفكر نفسه . ويقول : « والحق أننا نرى أنه لكى يكون هناك فكر ما ، وجب أن يكون هناك مفكر موجود . ولكن فى حالة ما إذا شك المرء فى كل شيء ، وأيضا فى الحقائق الرياضية فإن هذه الحقيقة ستكون أمرا مشكوكا فيه ، ومن وجهة النظر الديكارتية ، لا نهلك الحق لأن ندعى ذلك وهذا يبرهن « الكوجيتو » (أنا أفكر) على شيء واحد فقط وهو أنه يوجد فكر حيث تعنى كلمة « يوجد » ببساطة أن هذا المضمون أو غيره مقصور على دائرة التصور أما استنتاج وجود المفكر من « الكوجيتو » فهو استنتاج بدون وجه حق وينبغى على المرء أن لا يقول « أنا أفكر فأنا موجود » (٢٨) . ومن ثم فإن بوخينسكى يرى أنه لحل هذه المشكلة لابد لنا من أن نسلك طرقا أخرى مفتوحة أمامنا وهى أننا نستطيع أن نرى ما إذا كانت الشاك يناقض نفسه ، ونستطيع أن نرى ما إذا كان مسلمات الشاك قد أثبتت صحتها وكيف ذلك . ونستطيع أن نحاول أن نرى ما إذا كان الأمر فى الواقع هو أن هذه الأشياء التى أنكرها الشاك إنما هى أشياء واضحة بدهة (٢٩) .

(٢٧) يوسف كرم : العقل والوجود : ص ٦٣ .

(٢٨ ، ٢٩) جوزيف بوخينسكى : مدخل إلى الفكر الفلسفى ترجمة د. محمود رفزوق : ط ١ مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٣ : ص ٤٠ - ٤٤ .

رد على شك المقلدة :

أما شك الباطنية في العقل والحواس ورفضهما طريقين من طرق المعرفة والتعويل الكلى على الإمام المعصوم . فقد رد على هؤلاء الإمام الغزالي في رسالته « القسطاس المستقيم » وفي كتابه « فضائح الباطنية »^(٣٠) كما رد عليهم تلميذه أبو بكر بن العري ، وأرجع مذهبهم إلى القول بالحلول ، وبين العلاقة بين كون الإمام مصدرا وطريقا للمعرفة وبين اعتقادهم للحلول . وأوضح كذلك أن هذا المذهب التعليمي أو الباطني الإمامي يرجع في حقيقته إلى أن الله تعالى حال في الإمام المعصوم وأن المبلغ في الواقع إنما هو الله بواسطة حلوله في آدمي . وملخص رد كل من الغزالي وابن العري على هذه الطائفة هو :

قال ابن العري في مناقشة له مع الباطني أبي الفتح المكي :

« قلت : أمانت الإمام المبلغ عن الله لأول ما أمره بالتبليغ أم هو مخلد ؟

فقال لي : مات . وليس هذا مذهبه ولكنه تستر معي به ، وإنما حقيقة مذهبه أن الله سبحانه يحل في كل معصوم عنه فالمبلغ هو الله لكن بواسطة حلوله في آدمي . فقلت : هل خلفه أحد ؟ فقال : خلفه وصيه علي فقلت : فهل قضى بالحق وأنفذه أم لا ؟ قال : لم يتمكن لغلبة المعاند . قلت : فهل أنفذه إلى قدير ؟ قال : منعه التقية ولم تفارقه من يوم العهد إلى يوم الموت ، إلا أنها كانت تقوى تارة وتضعف أخرى ، فلما ولى بقيت من التقية بقية فلم يمكن إلا المداراة للأصحاب لئلا ينفث عليه من الاختلال . أبواب قلت : وهذه المداراة هي حق أم لا ؟ قال : أبحاثه الضرورة . قلت : فأين العصمة ؟ قال : إنما تتعين مع القدرة . قلت : فمن بعده إلى الآن وجد القدرة أم لا ؟ قال : لا . قلت : فالدين مهمل والحق مجهول . قال : سيظهر . قلت : بمن ؟ قال : بالإمام المنتظر . قلت : لعله الدجال . قال : فما بي أحد إلا ضحك .

(٣٠) الغزالي : المستظهرى أو فضائح الباطنية (تحقيق د. عبد الرحمن بدوى) الدار القومية بالقاهرة ١٩٦٤ : ص ٣٧ القسطاس المستقيم مكتبة الجندى القاهرة ١٩٧٠ م : ص ٩ وما بعدها .

وقطعت الكلام على غرض منى ، لأنى خفت أن أفحمه فينتقم منى فى بلاده «(٣١) .

وقد ناظر أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسى من أهل السنة ، أحد رؤساء هذه الطائفة ، إذ شكاه له فساد الخلق وأن هذا الأمر لا يصلح إلا بخروج الإمام المنتظر . قال له نصر : هل لخروجه ميقات معلوم أم لا ؟ قال الشيعى : نعم لخروجه ميقات . قال أبو الفتح نصر : وهل معلوم هو أم مجهول ؟ قال له الشيعى : معلوم . قال نصر : ومتى يكون ؟ قال الشيعى : إذا فسد الخلق . قال له أبو الفتح نصر : فلم تحبسونه عن الخلق ، وقد فسد جميع الخلق إلا أنتم فلو فسدتم لخرج «(٣٢) .

وقد ردوا النظر العقلى بقلوبهم : أن كلام الله هو الأصل فهو خلق الإنسان وعلمه البيان . والإمام هو خليفته ومع وجود الخليفة الذى يبين بقوله لا ينتقل إلى النظر .

فرد عليهم الأستاذ أبو إسحق الإسفرايينى من أهل السنة بقوله : إن العاقل لا يصح أن يدرك بذاته كل العلوم حتى يبعث الله من يرشده وهو الرسول . وقولهم : إن خليفة الله هو الذى يبلغ عنه صحيح ، ولكن الخليفة هو النبى الذى سن ، ثم استأثر الله به ولا معصوم بعده ، لكن العلم فى ذاته معصوم ، فإذا أخذته عن المعصوم قطعاً فحسن . وإن أخذته عن غير معصوم وعيته وسبرته بالقانون الذى بينه المعصوم وأفرغته فى قالب العلم المعصوم فهو يثبتك عن قراره الخلف لهم هذا الكلام بحال . لا سيما وهم يقولون إن المعصوم غائب ولكنه بث الدعاة . يقال لهم : ومعلمنا محمد ﷺ قد بث الدعاة . فإذا قالوا : نحن إن اختلفنا فى شىء رددناه إلى إمامنا المعصوم . قلنا : ونحن إذا اختلفنا فى شىء رددناه إلى إمامنا المعصوم الذى أكمل لنا التعليم ، وقال عنه مرسله العظيم ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ (٣٣) فإذا قالوا لنا : كيف

(٣١) عمار طالبي : آراء أبى بكر بن العرى الكلامية : ج ٢ الشركة الوطنية للنشر الجزائر ١٣٩٤ هـ : ص ٦٣ ، ٦٤ (النص من العواصم من القواصم)

(٣٢) المرجع السابق : ص ٧١ ، ٧٢ .

(٣٣) المائدة : ٣ .

تحكمون فيما لا تسمعون ؟ أبالنص ولم تسمعه ؟ أم بالاجتهاد والرأى وهو مظنة الخلاف ؟ فنقول : نفعل ما فعله معاذ رضى الله عنه إذ بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن إذ كان يحكم بالنص عند وجود النص وبالاجتهاد عند عدمه . إذ إن النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع غير المتناهية ، ولا يمكنهم الرجوع في كل واقعة . وإلى بلدة الإمام . وإلى أن يقطع المسافة ويرجع فيكون المستفتى قدماء وفات الانتفاع بالرجوع ... فمرد الخلق إلى الاجتهاد وضرورة الأنبياء مع العلم أن الخلق قد يخطئون ولكن للمجتهد المصيب أجران وللمجتهد المخطئ أجر (٣٤) .

أما الرد على الشكية الدينية في المعرفة فمسألة ترجع إلى أصول الاعتقاد وإلى النظرة إلى البشرية . فالإسلام يرى أن الإنسان يولد بريئا من المعصية كما قال ﷺ : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (٣٥) والإنسان لديه الاستعدادات للخير والشر وله إرادة كما قال سبحانه : ﴿ وهديناه السبيل ﴾ (٣٦) وقال : ﴿ إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا ﴾ (٣٧) ، فالإنسان يتمتع بالكفاية المعرفية في حسه وعقله ، والوحي طريق للمعرفة لا يلغى العقل والحس ، بل إن ثبوت الوحي إنما يكون بطريق العقل . وهو يدعم كفاية العقل والحس في المعرفة ، ويعرف العقل بمجالات لا يستطيع العقل أن يدخلها بمفرده ، بحكم تكوينه وعجزه ومحدوديته وصلته بقوانين عالم الشهادة وعمله من خلالها ، ومن ثم فإن عقيدة الإثم والخطيئة المتأصلة في عقائد النصارى مخالفة لقاعدة العدل الربانى ، ولقانون الفطر التى فطرة الله الناس عليها إذ كيف يحرم الإنسان كفايته المعرفية في عقله الذى خلق له ويجازى من لم يذنب أصلا ؟ وكيف يتحمل إثم الوزر من لم يذنب وكيف يتحمل وزر غيره ؟ ولذلك يعلن القرآن تحرير

(٣٤) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٦٠ - ٦١ .

أبو بكر العرى : العواصم - في ج ٢ من كتاب دعمار طالبي : آراء أبى بكر ابن العرى الكلامية : ص ٨١ ، ٨٢ .

(٣٥) متفق عليه من حديث أبى هريرة انظر صحيح مسلم بشرح النووي ط . دار الشعب ج ٥ ص ٥١٢ . واخرجه البخارى بنحوه . انظر فتح البارى ج ٣ ص ٢٤٥ .

(٣٦) البلد : ١٠ . (٣٧) الانسان : ٣ .

البشرية من هذه العقيدة فيقول سبحانه : ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ (٣٨) .

وإن الفلاسفة الغربيين حتى من يوقن منهم بإمكان المعرفة يعجزون في تفسير هذه العقيدة ولكنهم بدل أن يرفضوها ويشكوا فيها يكتفون منها بموقف سلبي يتمثل بالعجز عن التفسير ، كما يقول بسكال : « أمر غريب : أن سر انتقال الخطيئة أبعد الأسرار عن معرفتنا وإنا مع ذلك عاجزون بدونه عن معرفة أنفسنا فلا شك أن عقولنا لا ترفض شيئاً كما ترفض القول بأن خطيئة الإنسان أدنت من كانوا بعيدين عنه ، وبدوا على ذلك عاجزين عن الاشتراك في تلك الخطيئة . إن هذا الانتقال لا يخالف منطقنا فحسب ، إنه علامة على ظلم جسيم . وهل هناك ما يعارض قواعد عدالتنا التعسة أكثر من فرض عقاب أبدى على طفل عاجز عن إرادة الخطيئة ولم يكن له فيها أى نصيب وتم ارتكابها قبل ميلاده بستة آلاف عام » (٣٩) . ومع ذلك يكابر بسكال ليبرر سلطة الكنيسة ويدعى أنه لا بد من الإيمان بعقيدة الخطيئة مع قوله السابق بأن منطق العقل يرفضها كما يرفضها قانون العدالة . ويقول « هناك حقيقتان ينص عليهما الدين المسيحي : الأولى أن الله موجود والناس قادرون على إدراكه . والثانية : أن هناك فساداً في الطبيعة - أى الإنسانية - جعلهم غير جديرين به . والإنسان في حاجة ماسة إلى معرفة الحقيقتين وهو في خطر إذا عرف الله ولم يعرف شقائه . كما أنه في خطر إذا عرف شقائه ولم يعرف فادياً - مشيراً إلى المسيح عليه السلام كمخلص وفاد للبشر المذنبين بصلبه - ينجيه من ذلك الشقاء ، قد أدت معرفة أحدهما دون الآخر إما إلى كبرياء الفلاسفة الذين عرفوا الله وجعلوا شقائهم أو إلى يأس الملحد الذين عرفوا شقائهم ولم يعرفوا فاديتهم » (٤٠) .

٦ - عوامل ممهدة للشك :

توجد عوامل ممهدة للشك، ذلك أن إنكار العلم وإنكار الحس ، وإنكار العقل

(٣٨) الأنعام : ١٦٤ والإسراء ١٥ ، فاطر : ١٨ ، الزمر : ٧ .

(٣٩) نجيب بلدى : بسكال (نوايغ الفكر الغربى ٤) دار المعارف القاهرة ، نصوص مترجمة عن بسكال : ص ٢٠٢ .

(٤٠) المرجع السابق : ص ٢٠٣ .

ليس من طبيعة البشر الفكرة التي جعلت المعرفة مميزة لها عن سائر المخلوقات. ولكن الشك أزمة نفسية تعترى صاحبها ، وقد تعترى مجموعة تحمل شعار الشك في إمكان العلوم والمعرفة وغرضها الاستهتار والإلحاد ولفت النظر . وهذه الأزمة قد يفجرها التطرف في الاهتمام الزائد بالإنسان أكثر مما ينبغي - كما حصل بعد ديموقريطس - بالقياس إلى الاهتمام بالكون فطغت موجة الشك مع السوفسطائيين (٤١) . وقد يفجر الاهتمام الزائد كذلك بالكون على حساب الإنسان فيتوجه الشك إلى موضوع المعرفة وينكر الوجود ولكن الموقف في كلا الحالين يتوجه إلى التشكيك في طرق المعرفة وقدرتها وقيمتها في الوصول إلى المعرفة، ذلك أن البحث عن الحقيقة هو المهمة الفطرية للإنسانية السوية، فإذا حصل اختلال في منهج البحث عن الحقيقة، ولم يتحقق التوازن بين الذات العارفة والموضوع المعروف وبين مناهج البحث فيما بينه: النفسى والعقلى والحسى والوجدانى والطبيعى، فإن هذا يولد بدوره خللا في النفس الإنسانية التي تسعد بالمعرفة والحكمة النظرية والعملية، فيبرر لنفسه الشك محاولا السعادة بالتوقف، والإنكار والبعد عن ساحة المعرفة الجدية، والانسحاب من تيار العلم والحياة الجادة الباحثة، فتتقلب الموازين، ويصبح الشك لذة ولفت نظر، والاستهتار محاولات لراحة البال.

ويمكننا أن نلخص عوامل الشك في المبادئ التالية:

مبدأ التوازن النفسى :

ذلك المبدأ القائم على رغبة الإنسان الملحة في الهدوء والاطمئنان وراحة البال بالتخلص من الصراع بين الناس ، الناتج من دعواهم امتلاك الحقيقة الموضوعية . ومن ثم فإن الشك - في ادعائهم - لا بد منه حتى يرتاح الإنسان ويطمئن . وحقيقة الأمر أنه لا يمكن أن يكون في الشك اطمئنان بال وراحة نفس، ولكنه المبرر، إذ إن الله سبحانه قد كرم الإنسان وميزه على سائر المخلوقات بالعلم والنظر . فقال تعالى : ﴿ ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم

(٤١) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة د. زكى نجيب محمود : ج ١ ط ٢ لجنة التأليف القاهرة ١٩٦٧ : ص ١٢٧ .

على كثير ممن خلقنا تفضيلاً ﴿١﴾ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً ﴿٢﴾ .

والبحث عن الخير إنما هو في امتلاك الحقيقة والحكمة قال تعالى : ﴿ يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولوا الألباب ﴾ (٤٤) . ومن ثم فترتيب الراحة على الشك خاطيء ذلك « أن الدراسة الفاحصة للدوافع الإنسانية تبين أن الرغبة في الحكمة لا تقل من حيث إنها رغبة أساسية ، عن التطلع إلى راحة البال ، والحقيقة أن الدافع الأول أكثر تمييزاً للإنسان الذي يمكن أن نصفه . دون إيجابية للصواب ، بأنه حيوان مفكر يبحث عن الحكمة . وليس من شك أن يسعى أيضاً إلى الطمأنينة والسعادة . غير أنهما يتوقفان على نمو حكمته . ومذهب الشك موقف لا إنساني لا لأنه يدعو إلى راحة البال بل لأنه يفشل في إدراك أن هذا الخير يأتي كثمرة سليمة للحكمة » (٤٥) .

مبدأ التوازن المنطقي :

ويتمثل في الموقف الذي يتخذة الشاك أساساً لكي يبرز لنفسه التخلي عن امتلاك الحقيقة، لأنه لا بد أن يكون مبدوءاً منطقياً ليكون بمثابة وسيلة مدروسة لإقامة التوازن بين أي قضية والقضية التي تناقضها . فالشك حياد بين القضايا المتناقضة وهذا الحياد يظن أنه يحقق التوازن المنطقي فيعامل القضايا على أنها متساوية في الاحتمال وعدمه ويمنع العقل من إبداء تسليمه التام بأية عبارة تطلق على الواقع . ومن خلال التعليق المتعمد للحكم يجد المتشكك نفسه في موقف من يواصل بحثه عن الحقيقة ، ولكنه يستطيع في أية لحظة أن يمتنع عن التسليم بها .

(٤٢) الإسراء ٧٠ .

(٤٣) الأحزاب ٧٢ .

(٤٤) البقرة : ٢٦٩ .

(٤٥) جيمس كولنز : الله في الفلسفة الحديثة : ص ٥١ - ٨٦ .

وقد اتخذ ديكارت بعد ذلك هذا المبدأ لا ليكون شاكا مطلقا ، ولكن ليجعل منه وسيلة - كما سنرى في الشك المنهجي في المبحث القادم - لتحرير العقل من سيطرة الخواص وتحذيره ضد مجرد الاحتمالات . وكان همه الرئيسى ينصب على اختيار القضايا وهو يأمل أملا إيجابيا في العثور على قضية تصمد للشك وترغم العقل على التسليم بها . فالشك الديكارتي تشيع فيه روح التأهب للتسليم بالبيئة أو بالحقيقة الواضحة المتميزة التى لا سبيل إلى الشك فيها^(٤٦) .

(ج) الثورة على التقاليد وإخفاق الفلسفات الجديدة :

وقد تكون دوافع الشك ثورة على التقاليد ونقدا لها على الأخص إذا كانت هذه التقاليد يخلو التمسك بها من الوعى بها ، كما قد يكون بسبب التغيرات الفكرية ، والاجتماعية والسياسية والعلمية والثورة على الموروثات . كما قد تكون قائمة على عدم الاقتناع بأسس العلوم والنهضات ، بشكل تمتلك فيه الشخصية الإنسانية الحقيقة الموضوعية فتثور على كل شئ بالشك فيه بحثا عن اليقين .

كما قد تكون دوافعه كذلك إخفاق الفلسفات الجديدة في محاولاتها صياغة فلسفة بنائية لمعرفة الحقيقة اليقينية ، كما أخفقت النظريات الرواقية والأبيقورية في المعرفة قديما فجاء الشكاك ، وكما عجزت النهضة الأوربية الحديثة فجاءت موجة الشك الحديث الذى تمثل الماركسية في العالم الشرق طرفا منه كما تمثل الفلسفة البراجماتية في العالم الغربى الطرف الآخر .

وقد كان للكبت الدينى بالمفهوم الكنسى الذى حجر على العقل-طريقا من طرق المعرفة-أثره في تصعيد موجة الشك والإلحاد ، بشكل جعل من ثورة الفكر والعقل الكنسى منطلقا لشك آخر نبذ العقل مرة أخرى بعد أن ألهم دعائمه وأخذ هذا الصراع بين الشك في آراء الكنسية ومصادر معرفتها وحرمانها للفكر في العمل ، وبين الشك الذى ينكر العقل كرد فعل للاستجاء العقلى المتشكك، فظهر ما يسمى بالشك الدينى الذى يشك في العقل من أجل تبرير الخبرة الباطنية تبريرا عقليا ، على يد كانت وساد

(٤٦) المرجع السابق : ص ٥١ ، ٥٢ ، ٨٦ ، ٨٧ .

التفكير المسيحي الذي وضع حدا للمذهب العقلي واستبدال الخبرة المباشرة بالبراهين العقلية ، وبالمعرفة غير المباشرة معرفة مباشرة في حقل الدين . ولكن ما لبث أن ساد هذا الاتجاه حتى كان هو نفسه سبب كارثة إذ لا انضباط للخبرة المباشرة والحد من العاطفة والقلب مما أدى إلى ظهور نزعات مختلفة كلها تدعى الخبرة الداخلية ولا ضابط لأي منها . وفتح الباب لاتجاهات الاهتمام بالتاريخ البشري كهيجل وماركس وغيرها . ومن هنا نشأ اتجاه نقدي لبيان ما يمكن أن يرجع إلى العقل يعتمد عليه كأداة للمعرفة وما لا يمكن أن يعتمد عليه (٤٧) .

(ب) الشك المنهجي - المعرفي

١ - ما الشك المنهجي ؟

يشتهر هذا النوع من الشك مع الشك المطلق لأنه يبدأ من نفس البداية ويستند إلى نفس الحجج في نقده للمعرفة الحسية والعقلية . ولكن هذا النوع من الشك في إمكان الوصول إلى العلم ، من حيث هو ، أي في حقيقته في حين أن الشك المطلق شك في مبدأ الوصول أصلاً إلى حقيقة أو إلى الإيمان بوجود شيء ومعرفته .

ثم إن الشاك شكاً منهجياً ، مؤمن بوجود الحقيقة ولكنه لا يسلم بها تسليم الاعتقاديين ، من عقليين وتجريبيين ، وإنما يتوجه شكه على أصول ومصادر المعرفة عند كل منهما . إذ يرى أنه لا بد من تحليل المبادئ الأولى وأن نقطة الانطلاق في البحث عن الحقيقة والوصول إليها بحاجة إلى حذرو واحتياط كما أنه لا بد من مناقشة المبدأ للمعرفة ، سواء كان العقل أم الحس . أي لا بد من مناقشة فكرة العقل عند العقليين ومدى قدرته على تحصيل المعرفة ، ومناقشة فرض التجريبيين القائل بأن المعرفة مستحيلة خارج حدود التجربة فالشك هنا إذن منهج وطريقة، إنه حركة تنظيم

(٤٧) جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث ترجمة د. جورج طعمه ج ٢ / ط ٢ دار الثقافة بيروت سنة ١٩٦١ م : ص ٣٦ ، ٣٧ .

يخلص النفس من أعباء أفكار لا تأنس إليها ولا ترتاح لها ليقم على أنقاضها أفكار ترتاح لها وتأنس إليها وهو أحيانا حركة فحص وعلاج يتبين ما في الرأي من ضعف ليصلحه وما في الفكرة من نقص ليكملها . وهو مدخل من مداخل اليقين بمعنى أنه مرحلة قد يمر بها الإنسان بين إيمانين : إيمان تسليمي سابق للشك ، وإيمان محص لاحق لمنهج الشك . فالشك هنا وسيلة لا غاية وطريق يوصل إلى اليقين . ولكن ادعاء الشك أنه الفرصة الوحيدة لليقين أو لا نسلمه . وكل ما يمكن تسليمه هو أنه لا مانع من الفحص عن المبادئ العلوم وأوليات المعرفة للتمحيص والاطمئنان ولكن هذا المنهج لا يمكن أن يكون منهج عامة الناس كما يقر أصحابه بذلك أن أماننا تجربتين لهذا النمط من الشك تجربة الإمام الغزالي في الفكر الإسلامي وتجربة ديكرت في الفكر الغربي . وسنعرض فيما يلي ملخصا لتجربتهما ومنهجيهما في الشك المعرفي ، وسنقف على دوافع المنهج ومبرراته وفعاليته عند كل منهما ، ومدى خدمة هذا اللون من الشك للحقيقة والمعرفة .

٢ - الغزالي والشك المنهجي :

عاش الإمام الغزالي في جو من التوتر العلمي والاختلافات المنهجية ، فكان في عصر ، للفلسفة فيه شأن كبير ولها منهج في البحث عن الحقيقة وقد افتتن بها فلاسفة المسلمين ، والقوا في ساحة الفكر الإسلامي تجربتهم في التوفيق بين الدين والفلسفة حتى بهرت الناس . وكان يقابلهم مدافعا عن أصالة الفكر الإسلامي ومفاهيمه علم الكلام كحركة دفاعية غرضها الدفاع عن العقائد الإسلامية، وإقامة الحجج العقلية المستلهمة عن النص والتي لا تخرج من قوانين العقل، لإثبات عقائد الإسلام وإفحام الخصم المجادل . وكان هناك من يشك في قيمة العقل والحس أصلا طريقين للمعرفة ويرى أنه لابد من التعويل على الإمام المعصوم في الدين فقط كما تدعى الباطنية أو التعليمية . وكان هناك فريق آخر ، يبحث عن نوع معين من المعرفة بعيدا عن ضجة الفكر والعقل والفلسفة وهم الصوفية. وللحقيقة في نظرهم طريق مختلف عن طرق غيرهم. هي طريق غيرهم الذوق والكشف والإلهام العلمي - وليس الفكرى - القائم على تصفية القلب وإعداد النفس ورياضتها ومجاهدتها حتى تصل إلى درجة الفناء في

الحقيقة الأزلية، وقد تتحد معها وينكشف السر وتتجلى الحقيقة ، مما لا يمكن أن يعبر عنها منطق العقل ، ولا أداء اللغة .

ومع هذا الاضطراب المنهجي والتurf الفكرى بألوانه عادت الحقيقة ببساطتها صعبة المنال. ولم يكن الإمام الغزالي كشخصية علمية باحثة يرضيه أن ينغمس فى إحدى هذه الطوائف انغماسا نهائيا لأن روح الشك والبحث عن الحقيقة ، هى الأهم من كل شىء فى نظره . فدرس الفلسفة ودرسها وألف فيها كتابه المشهور « مقاصد الفلاسفة » . ولكنه ثار على اتجاهها الوثنى وألف كتابا ضدها سماه « تهافت الفلاسفة » وقال فى ذلك الكتاب : « فإني رأيت طائفة يعتقدون فى أنفسهم التميز عن الأتراب والنظر بمزيد الفطنة والدكاء ، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا شرائع الدين ... يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله وهم بالآخرة كافرون، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعى إلهي وغير بحث نظري صادر من التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صواب الصواب وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقرات وأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم . فلما قرع ذلك سمعهم ووافى ما حكى من عقائدهم وطبعهم تجملوا باعتقاد الكفر تميزا إلى غمر الفضلاء بزعمهم وانخرطوا فى سلوكهم وترفعوا عن مسامرة الجماهير والدهماء ... ظنا بأن التكليس فى النزوع عن تقليد الحق بالشروع فى تقليد الباطل جمال وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخيال(٤٨) . فآية رتبة فى عالم الله أحسن من رتبة من يعمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالمتسارع إلى قبول الباطل تصديقا دون أن يقبله خبرا وتحقيقا(٤٩) ثم جاس الغزالي خلال ديار كل من المتكلمين والباطنية والتصوف ولم يبق من أهل التقليد وانتهى الأمر به إلى أن أصبح متصوفا ومؤسسا للمعرفة على أساس عقلى يقينى. وهذا النمط من التصوف خفف غلو الاتحاديين واخوتيين وحاول إرجاع التصوف إلى دائرة الشرع كما يظهر ذلك فى موسوعته الكبيرة « إحياء علوم الدين »

(٤٨) الخرق والخيال : الخرق حركة بالفتح الدهش من خوف أو حياء أو العجز والخرق حركة بالضم ضد الرفق والحمق . انظر الفيروزا بادى : ٣٦٥ . القاموس المحيط ج ٣ ط ٣ المصرية القاهرة ١٩٣٣ م ص ٢٢٦ والخيال : الهلاك العناء والجنون . انظر المرجع السابق ص ٣٦٥ .
(٤٩) الغزالي : تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا طه دار المعارف القاهرة ١٩٧٢ ص ٧٣ ، ٧٤ .

وأصبح للغزالي شخصية مختلفة عن كل فرقة فهي شخصية باحثة ناقدة تؤمن بإمكان الحقيقة ولكن على أساس من الشك والتحريض المنهجي. وهذا الشك الذي اعتنقه الغزالي منهجا للبحث عن الحقيقة لم يثنه عن الاقتناع التام بالحقيقة وعن الاعتراف بإمكان معرفتها . ولكن الذي كان يشغله هو تمحيص هذه الأداة العارفة للحقيقة واليقين في هذه الأداة، من ثم تجاوز قنطرة الإيمان بالحق إلى الإيقان به يقينا لا يقارنه إمكان الغلط والوهم فيه . وقد حاول الغزالي أولا أن يحدد مطلوبه وهو العلم اليقيني ليقس في ضوءه معارفه بقوله « العلم الذي ينكشف فيه المعلوم ، انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع الوهم لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا، لم يورث ذلك شكاً وإتكاراً، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل : بل الثلاثة أكبر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانا ، وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه فليس بعلم يقيني » (٥٠) .

وأثناء بحث الغزالي عن حد العلم، جد أن قيمة الفكر مرتبطة ارتباطا وثيقا بالأداة التي تكسب عن طريقها . وأن الوثوق بالفكرة لا يتم إلا بعد الوثوق بهذه الأداة نفسها . وإذا نظرنا إلى ما نملكه من أدوات للمعرفة وجدناهما الحواس والعقل فهما عدتنا الإنسانية للمعرفة، فهل هاتان الوسيلتان مسلمتان ويقنيتان في صلاحيتهما للوصول إلى المعرفة ؟

وقف الغزالي هنا ليحمص كلا من الإدراك الحسي والعقلي .

الغزالي والحس :

فالحس لم ينبح من أن تصوب إليه سهام النقد حتى قبل أن يشك الغزالي . ذلك

(٥٠) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٢٦ - ٢٧ .

أن مسألة خداع الحواس أثارها كثيرون قبله وبعده . وهو يقول بهذا الصدد « والنفس في أول الفطرة أشد إزعاجا وانقيادا للقبول من الحاكم الحسي والوهمي . لأنهما سبقا في أول الفطرة إلى النفس وفتحها بالاحتكام إليها . فألفت احتكامهما وأيقنت بهما ، قبل أن أدركها الحاكم العقلي ، فاشتد عليها القطع من مألوفها والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتهما فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما ... وإن أردت أن تعرف مصداق ما نقوله في تخرص هذين الحاكمين واختلالهما فانظر إلى حاكم الحس كيف يحكم » (٥١) ثم ساق أمثلة على اختلال الحاكم الحسي منها قوله : « من أين الثقة بالحواس وأقواها حاسة البصر ؟ وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه تحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة بل على التدرج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار الدنيا ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار وهذا وأمثاله من الحواس يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل إلى مدافعتة » (٥٢) .

ثم هو لا يثق أيضا بحاكم الوهم أو الخيال ، فإنك « إن عرضت عليه جسما واحدا فيه : حركة وطعم ولون ورائحة واقتضت عليه أن يصدق بوجود ذلك على سبيل الاجتماع كاع » (٥٣) عن قبوله وتخيل أن بعض ذلك مضام للبعض ومجاور له . وقدر التصاق كل واحد بالآخر في مثال ستر رفيع ، ينطبق على ستر آخر . ولم يكن في جبلته أن يفهم تعدده إلا بتقدير تعدد المكان فإن الوهم يأخذ من الحس ، والحس في غاية الأمر يدرك التعدد والتباين بتباين المكان والزمان فإذا رفعا جميعا عسر عليه التصديق بأعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حالة فيما هو في حيز واحد » (٥٤) . والعقل

(٥١) الغزالي : معيار العلم ، ط ٢ دار المعارف سنة ١٩٦٩ ، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٥٢) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٢٩ .

(٥٣) كاع : كعنت عنه وأكاع ، إذا هبته وجئت عنه فهو كاع . انظر الفيروز ابادي القاموس المحيط : ٨٠/٣ .

(٥٤) الغزالي : معيار العلم : ص ٦٣ .

هو الذى وهبه الله للإنسان منجاة من ضلال الوهم .

الغزالي والعقل :

أما الحاكم العقلى فهل هو بمنجاة من الشك عند الغزالي فى منهجه الشكى ؟ وهل يمكن أن تسلم نفسه بالأمان فيه ؟

هنا تكمن عقيدة الشك المنهجى عند الغزالي فهل يشك الغزالي فى قدرة العقل على الوصول إلى معرفة ؟ وهل الحل الذى يحل به عقدة الشك هذه حل عقلى ، حتى مع شكه فى العقل شكاً منهجياً غير مطلق ، أم أن العقل يلحق بالحس كأداتين لا قيمة لهما فى المعرفة – أقصد فى تأسيس المعرفة – ؟ وهل هنالك من طريق آخر تؤسس عليه المعرفة ؟ وما طبيعته ؟

وقف الغزالي عند هذه المسألة وقفة أكدت عزمه فى البحث عن الحل ، وشكه فى العقل لاحتمال أن يكون ثمة طور يكذبه إذ قال : « فقلت المحسوسات هم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب حاكم الحس فى حكمه . وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالة فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً وأيدت إشكالاتها بالمنام . وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أموراً وتخيّل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا شك فى تلك الحالة فيها . ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل .. » (٥٥) .

وأخذ الغزالي يبحث عن الحل بعد هذه الحيرة التى تملكته ، كيف ومن أين تأتى الثقة بهذه البديهيات أو الضروريات العقلية ؟ أبالحس وهو لا ثقة فيه ؟ أم بالعقل المستدل ؟ أبالمنطق أم بطريق خارجى ؟ وما عساه أن يكون ؟.

(٥٥) الغزالي : المنقذ : ص ٢٩ – ٣٠ .

حل الغزالي وتأسيس المعرفة :

لقد عرض الإمام الغزالي حله للقضية بعبارات كانت مثارا للاختلاف في فهمها ، بحثا عن مراد الغزالي بها ، وبحثا عن الحل الذي ارتضاه وعباراته الرئيسية المتعمدة إنما هي في المنقذ إذ يقول : « فلما خطرت لي هذه الخواطر وأنقدحت في النفس حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بدليل ، ولم يمكن نصب الدليل فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين ، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال . حتى شفى الله تعالى وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر . وذلك النور هو أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة » (٥٦) .

وسنعرض للحلول من خلال نص الغزالي مرجحين أقواها :

(أ) الحل الصوفي : (٢) .

يفسر الصوفية النور الذي قذفه الله في الصدور بأنه بالكشف أو الإلهام أو بالدوق . معتمدين في ذلك على أن الغزالي ارتضى في آخر حياته أن يكون صوفيا . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى على الترتيب الزمني الخاطيء في ترتيب كتب الغزالي إذ يدعون أن كتاب المنقذ يعد من كتبه المتقدمة ودليلهم على ذلك أن صياغته منطقية وليست معلوماته مرتبة ترتيبا زمنيا وإنما ترتيبها منطقي ، ومن ثم فلا يمثل صورة أمينة لحياة الغزالي وتصوره . ولعل الدكتور عثمان أمين قد شايح هذا الاتجاه فادعى أن « الشك المطلق عند الغزالي قد أفضى إلى حال من الاشرار الصوفي » (٥٨) . كما استندوا إلى أن الغزالي نشأ في طفولته في جو صوفي فيلزم من ذلك أنه ارتشف

(٥٦) المرجع السابق : ص ٣١ .

(٥٧) اعتمدنا في هذا على د. محمود زقزوق : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت : ص ٩٣ - ٩٨ .

(٥٨) د. عثمان أمين : ديكارت ط ٦ الانجلو القاهرة ١٩٦٩ : ص ٢٩ هامش .

الصوفية من طفولته .

وهذه الحجج ليست كافية في اعتبار الحل صوفيا للأسباب التالية :

(١) الروايات عن التجارب الصوفية المبكرة في حياة الغزالي مشكوك فيها . وإن معرفته للتصوف في مثل هذا السن المبكر ليس دليلا لأنه تفلسف وتنقل بين المذاهب وجعل التصوف آخر ما آل إليه أمره على أساس جديد . وكان دخوله للتصوف ليس حلا لأزمته الشكية التي دامت شهرين . إنما كان يريد بذلك الخلاص من التعب الذي أجهدته فيختم حياته بالعمل والتقوى مرجحا له على البحث والنظر ، وإن كان قد أُلّف في هذه الفترة كتابه « الإحياء » كثمرة ناضجة مؤسسة على العقل الذي تأسس على اليقين الفطري والعمل بهذا اليقين بممارسة أوامر الشرع .

(٢) ثم أليس كان مطلوب الغزالي هو العلم اليقيني . وهو الذي لم يفقده وحتى وهو يبحث عن الحقيقة بمنهج الشككي ، إذ يقول : « فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة والحاضر إذا طلب فقد اختفى ، ومن طلب ما لا يطلب فلا يهتم بالتقصير في طلب ما يطلب » (٥٩) .

(٣) كما إنه من الثابت تاريخياً أن الغزالي وجد حله ووصل إلى تأسيس يقينه بالمعارف الأولية قبل انتهائه إلى التصوف . بل إنه يقول أنه لم يكن في استطاعته إدراك التصوف عن طريق الاشتغال النظري ، بل لابد من الممارسة العملية وحتى مع ممارسته العملية في طريق التصوف ، كان يعيب على المتصوفة المتطرفين عداؤهم للعقل أو للفطرة الإنسانية أو الجهة العاقلة في الإنسان بل ودعم العلوم العقلية مع العلوم الشرعية ، وأعاد التصوف إلى حدود العقل والشرع ، بعيدا عن نظريات الحلول والاتحاد .

(ب) الحل اللاعقل (٦٠) :

وهذا الحل أو التفسير للحل عند الغزالي ، وإن كان يشترك مع الحل الصوفي

(٥٩) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٣٢ .

(٦٠) د . زقزوق : المنهج ص ٩٩ - ١٠٠ .

بالقول بخارجية الحل ، إلا أنه يعود إلى تفسير إشراق للمعرفة أو إلى نظرية الاتصال لدى ابن رشد ، إذ يرى هذا الاتجاه أن هناك قوة فوق العقل أعطت النور للغزالي ، باعتبار الله سببا أصليا أو غير مباشر والحل هنا هو الإيمان . وكأن هذا التفسير يتهم الغزالي بأنه كان منكرا أو ملحدا .

وهذا التفسير خاطيء ، لأن الغزالي كان مؤمنا قبل شكه وحين شكه وبعد شكه . وكل ما هنالك أنه طلب اليقين بمنهج الشك ليدخل إلى درجة اليقين بعد الإيمان وليعطى تأسيسا فطريا من الله سبحانه قائما في الإنسان يجعله موقنا بوجود ذاته ومعرفتها وموقنا فطرة بوجود الله ومعرفته . ولو كان الحل لاعقليا لكان وجب على الغزالي حتى يستعيد الإيمان أن يبرهن على معرفة الله هنا بنوع من الأدلة المنطقية ولكنه يصرح بقوله بأن الحل « لم يكن بنظم دليل ولا ترتيب كلام بل بنور قذفه الله في الصدر » (٦١) فهو إذن يعرف الله ويؤمن به قبل الحل ومعه وبعده .

وننفي كذلك أن يكون هذا الحل بطريق فلسفي أى بطريق البرهان المنطقي بنفس النص السابق للغزالي .

(ج) الحل الفطري :

ويرد الدكتور زقزوق بأنه التفسير الفلسفي الحدسي (٦٢) ويتمثل هذا التفسير في القول بأن الغزالي طلب في منهجه « تأسيس العلم تأسيسا أوليا غير قابل للنقض ورفض من أجل ذلك - في أثناء بحثه عن الحقيقة كل علم غير يقيني يقينا مطلقا » (٦٣) وعبارات الغزالي السابقة في المتن تدل على أن هذا الحل لم يكن منطقيا ولا صوفيا ولا عقليا . وإنما كان بنور قذفه الله في صدره وتفسير الغزالي لهذا النور بالحدس الذي هو رؤية عقلية مباشرة في موضوع آخر من كتبه المعتمدة التي يقول فيها : ومن مارس العلوم يحصل له ... على طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة ، لا يمكنه إقامة البرهان عليها ولا يمكنه أن يشك فيها ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره

(٦١) الغزالي : المتقذ ص ٣١ .

(٦٢) د. زقزوق : المنهج ص ١٠١ وما بعدها .

(٦٣) المرجع السابق : ص ١٠٢ .

بالتعليم إلا أن يدل الطالب على الطريق الذي سلكه واستنتجته» (٦٤) هو الذي أوحى بهذا التفسير . وكما يقول د. زقزوق : « فإذا فحصنا هذا النص بالنظر إلى تفسير الحل فإننا نستطيع أن نجد فيه إيضاحا لبعض النقاط الهامة فالغزالي يشير هنا إلى أن الذي يشتغل بالعلوم يتوصل عن طريق الحدس إلى معارف كثيرة ولكنه لا يستطيع أن يبرهن عليها . وهكذا فإن لدينا هنا إيضاحا يفسر لنا لماذا يؤكد الغزالي أنه لم يصل إلى الحل عن طريق أدلة نظرية . وبهذا فإن رأينا بأن الحل يتمثل في معرفة حدسية قد وجدنا ما يزيكه ويدعمه » (٦٥) .

وحقيقة الأمر أن الذي وجده الغزالي لم يكن غائبا عنه ولكنه بمنهجه الشككي أيقن به . ذلك العلم اليقيني أو المعرفة اليقينية البديهية المتمثلة في معرفة الله بالفطرة والتي تلازم معرفة الإنسان لذاته ولوجوده . إنها الفطرة الإنسانية المخلوقة لله والمودع فيها الإيمان بوجودها مع الإيمان بوجود الله سبحانه والتي يدل عليها أول ما أنزل من القرآن في قوله تعالى : ﴿ اقْرَأْ بِسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (٦٦) . فالله عز وجل يطلب من الإنسان أن يقرأ ، والقراءة علم ومعرفة تطلب من موجود أو مخلوق لا بد أن يكون واعيا بذاته عالما بوجوده وهذا العلم بوجوده ليس إلا أثرا من آثار خالقه سبحانه الذي خلقه وأودع فيه القدرة على العلم والمعرفة . وأعلى أصناف هذه المعرفة معرفته بربه الذي خلق وعلم وبوحدانيته كما قال تعالى ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ (٦٧) .

وينبغي أن ننوه إلى أن التعبير عن هذه المعرفة الفطرية اليقينية معرفة الذات ومعرفة الله ، المؤسسة للعلم اليقيني والتي تعطى الضروريات العقلية الثقة حتى تجعل العقل طريقا موثوقا للمعرفة ، أن التعبير عنها في أقوال الغزالي بالنور أو الإلهام أو الكشف ، لا ينبغي أن يستدرجنا للحكم بأن حله للقضية كان صوفيا . ذلك أنه عبر عنها أيضا

(٦٦) العلق ١ - ٥ .

(٦٧) محمد : ١٩ .

(٦٤) الغزالي : معيار العلم : ص ١٩٢ .

(٦٥) د. زقزوق : المنهج ص ١٠٣ .

بالحدس في مواضع أخرى . كما عبر عن طريقها بأنها البصيرة الباطنة وكل ما هنالك أنها هي سواء بتعبيره الفلسفى لها أو بتعبيره الصوفى . لاسيما إذا علمنا أن الغزالي لم يكن على طريق الصوفية المتطرفين الذين يهاجمون العقل ذلك العقل الذى يفهمه الغزالي على أنه الجهة المدركة فى الإنسان والذى يتجاوز العقل الفلسفى الذى يعمل بطريق البرهان المنطقى ولا يعترف بغيره طريقا لليقين . بل إن الفطرة الإنسانية عند الغزالي وكما نعتقد مؤسسة على هذا اليقين . وليس الطريق المنطقى البرهانى إلا طريقا من طرق اليقين ، بل لاقيمة له فى الوصول إلى اليقين مالم يعتمد على الضروريات العقلية اليقينية التى أكرم الله بها الفطرة الإنسانية المخلوقة لله والعارفة بذاتها وبربها .

تقيم :

١ - لم يكن الغزالي رافضا لتعاليم الإسلام ومنكرا للإيمان فى شكه المنهجى . كل ما هنالك أن الجو الفكرى كان مشبعا بالفرق من فلاسفة وباطنية ومتكلمين وصوفية . فأراد الرجل الباحث أن لا يكون إيمانه قائما على مجرد التلقين والتقليد ، ولا يرضيه حتى أن يكون واصلا لليقين بطريق العقل الفلسفى الذى يدعى أن الطريق الوحيد هو البرهان المنطقى . بل إنه حتى تتم لهذا البرهان يقينته لابد أن يستند إلى يقين سابق لا تثار حوله الأسئلة ولا يذهب إلى أبعد منه بحثا عن أصله . وهو بهذا كله يريد أن يتجاوز درجة الإيمان إلى اليقين فيسد الفجوة بينهما إذ كانت مشكلته هى هذه الفجوة : « بين الإنسان كعارف وبينه كمؤمن وهل يستطيع الوصول إلى درجة اليقين فى موضوعات إيمانه ؟ وإذا كان فى استطاعته فأين تكون هذه القدرة ؟ وكيف يمكن تعهدها بالعناية ؟ فهدف الغزالي هو اليقين فى الله عن طريق معرفته ولم يكن يشك أبدا فى موضوع معرفته وهو الإيمان بالله (٦٨) .

وهو بهذا يريد أن يكون متميزا عن المقلدين والفلاسفة والمتكلمين فى يقينه ويسلك طريق النظر لا نظر الفلاسفة الخالى من اليقين أصلا بالانحراف عن منهج الله

(٦٨) د. على عيسى عثمان : الإنسان عند الغزالي ترجمة خيري حماد مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٦٢ ص ٣٠ ، ٣١ .

والبعد عن النور الالهي ، ولا نظر علماء الكلام الذي لا يعدو أن يكون طريقا للجدل وافيا بمقصودهم في الدفاع عن العقيدة ، غير واف بمقصوده هو وهو دخول القنطرة ما بين الإيمان واليقين . وإنما النظر الذي يرجع إلى اليقين فهو المستند إلى النور الرباني الذي يقذفه الله في قلب المخلصين المجاهدين من عباده . النظر الذي هو وليد الشك ، والذي يولد المعرفة الحقة . كما يقول : ... وليس مع واحد منهم معجزة يترجح بها جانبه فجانب الالتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريقة النظر لتكون صاحب مذهب ، ولا تكون في صورة أعمى تقلد قائدا يرشدك إلى طريق ، وحوالك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا خلاص إلا في الاستقلال .

خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به في طالع الشمس ما يغني زحل ولو لم يكن في مجارى هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتتدب للطلب فناهيك به نفعا إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال . (٦٩) .

وأن الغزالي تحدوه وكذلك وهو يرسم طريق الشك في المحسوسات والمعقولات رغبة في أن يطعن الفلسفة الوثنية التي نقلت إلى عصره وشاعت والتي تعتمد على مناهج العقل والحس وتبعد عن طريق الشرع ، وفي الوقت نفسه وهو يسترد الثقة بالعقل إنما يريد أن يقف في وجه الباطنية التي ألغت العقل ، هو لا يريد أن يدرك حقائق الإيمان بالتقليد . كما لا يرى أن طريق علم الكلام الجدلي يعطيه مثل هذا اليقين وانتهاءه إلى الصوفية إنما كان ليعيش هذا الإيمان ولم يكن خروجاً على منهجه أو على العقل المؤسس تأسيساً سليماً وهو بذلك كله يريد صياغة منهج مستقل يعتمد الشرع والعقل معا ، الشرع الذي يخاطب العقل والعقل الذي يستند إلى النور الرباني ، فيعيش الحقائق في وجدانه في الوقت الذي يستمتع فيه بالصحة العقلية المستندة إلى

(٦٩) الغزالي : ميزان العمل ، مكتبة الجندی القاهرة ص ١٧٤ ، ١٧٥

نور الله وعن طريق « البصيرة الباطنة » (٧٠) التي هي عين النفس المدركة .

٢ - ولكن ما حال الناس إزاء الحقيقة ؟ وهل يستطيع كل أحد أن يمر بتجربة الغزالي الشكية حتى يصل إلى اليقين ؟ وهل يحرم الناس من اليقين إذا لم يسيروا في الشك المنهجي ؟ كل هذا إجهاد للبحث والإنسان وإجهاد للحقيقة ووضع للشك في طريق الناس إليها . وهل كان منهج رسول الله ﷺ ومنهج صحابته كهذا المنهج ؟ أم هل كانوا لا يتمتعون بيقين مثل يقين الإمام الغزالي ؟ إنه مع احترامنا لهذا الإمام الجليل لا يعدو تقييمنا له في نطاق إمكان المعرفة إلا أن نقول : إنه أجهد نفسه كثيرا ، وهو معذور نظرا لتقلبه بين طوائف الباحثين الذين تمثل كل طائفة منهم خروجا على بساطة العقيدة ومنهج القرآن وإلا فما الذى انتهى إليه الغزالي من وجهة نظر المتدين العادى غير المتفلسف ؟ هل أعطى الحقيقة وجودا غير وجودها ؟ أم أنه أعطى العقل ثقة غير ثقته ؟ ما نوع الوثوق الذى أضاع عقل الغزالي بعد ظلمة وأمنه بعد يأس وطمأنه بعد اضطراب وهدأه بعد لوعة وفزع ؟.

هل هو وثوق بأن العقل يدرك الواقع لا كما هو ولكن كما يبدو له ؟ وعندما ينتقل البشر من طور إلى آخر من حياتهم طور المتصوفة أو طور ما بعد الموت ربما يدركون أن جميع ما كانوا تصوروه من قبل بعقولهم هو خيالات لا حاصل لها .

أم هو وثوق بأن العقل البشرى فى طور ما قبل الموت وفى ظروف غير ظروف المتصوفة يدرك الواقع كما هو ؟

فإن يكن الأول : فقد كانت هذه هى حال الغزالي قبل أن يدركه الفيض الإلهى . فما جدوى الفيض الإلهى إذن ؟

وإن يكن الثانى : فيكف يكون ما يدركه العقل البشرى قبل الموت وبدون تصوف إدراكا صحيحا مطابقا للواقع وعلمنا به لا يداخله خطأ ؟ وقد افترض الغزالي أن هناك حالا لو أدركناها لربما بدا لنا أن كل ما كنا نيقناه من قبل هو خيالات لا حاصل لها ؟ نعم إن الغزالي لم يقطع بوجود هذه الحال ولكنه جوز وجودها ولكن

(٧٠) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٣ طبعة عيسى الحلبي القاهرة ص ١٠ .

مجرد التجويز يعارض الجزم بأن الفعل البشرى قبل هذه الحال قادر على أن يدرك الواقع كما هو (٧١) .

على كل حال فإن تجربة الغزالي تعد منها فلسفيا قويا رادا على الشك المطلق . إذ أنه ضمن للأوليات العقلية والحسية ضمانا جعلها موثوقا بها كأوائل للبرهان . ومن ثم فإن الحقيقة موجودة والعلم بها ممكن ، بل هو قائم على اليقين . كما إنه لعلم حدا دقيقا يخلصه من عناصر الغموض وأظهر استحالة الوثوق بالعقل نفسه بل وضرب أمثلة لبيان إمكان خطأ العقل في أحكامه وأخرى لبيان إمكان خطأ الحواس ودعا إلى النظر القائم على أسس متينة يقينية من أوائل الحس والعقليات المضمونة لليقين .

٣ - ديكارت والشك المنهجي :

شك ديكارت في جميع الأشياء التي تأتيه عن طريق الحواس وبواسطتها، ولكنه مع شكه هذا فهو لا يشك بأنه يشك أى لا يشك بأنه مفكر لأن الشك فكر ، ولا يشك أنه موجود لأن الفكر صفة لا تقوم بغير موجود يتصف بها ، وهو إن كان يعترف بشيء يقيني فإنه لا يعترف إلا بهذه الحقيقة لأنها تماثل بالنسبة له حقيقة بديهية واضحة متميزة . وهذا الشك الذى ينطلق منه ديكارت شك جارف عاصف يقتلع المادى والمعنوى . ولكن أين يقف ديكارت بين فريقى الشكيين واليقينيين وأى مركز يحدد لنفسه بينهما ؟ يقسم ديكارت قدماء الفلاسفة بصدد إمكان الحقيقة إلى فريقين: فريق الذين يشكون وليسوا بأقل الناس حكمة، وفريق الذين يدعون اليقين من غير حق أنهم على ذلك اليقين . وجعل من الطائفة الأولى الأكاديميين وأسلافهم حتى أفلاطون وأرسطو ذلك لأنهم أقروا بسداجة أنهم ما عرفوا حقا ولكن شبيها بالحق وهو يؤيد في ظاهر الأمر قضية الشكاك لكن سرعان ما يبحث عن مخرج باستعماله المذاهب القديمة القطعية منها والارتيابية ويدخلها في مذهبه فيطبعهما بطابع جديد . ذلك أنه يأخذ من جهة أسباب الشك فيبررها إلى القمة ثم يقوض تلك الأسباب ويأخذ من

(٧١) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات تحقيق دكتور سليمان دنيا قسم (٢) ط (٢) دار المعارف القاهرة ، مقدمة المحقق : ص ٤٧ ، ٤٨ .

جهة أخرى أسباب اليقين فيكسبها قوة أكثر من ذى قبل وأصبح مذهبه قائما على مبدأ رئيسى : هو الشك فى كل شىء إلا حقيقة « أنا أفكر فأنا موجود » « وإن هذه القضية صحيحة بالضرورة كلما نطقت بها وتصورتها فى ذهنى » كما يقول (٧٢) .

ولكن هذا الوجود الثابت بصفة وحيدة والذى يخص الشخص ولا ينفصل عنه صفة التفكير يقول : « أنا كائن وأنا موجود هذا أمر يقينى ولكن إلى متى ؟ أنا موجود مادمت أفكر فقد يحصل لى متى انقطعت عن التفكير تماما ، انقطعت عن الوجود تماما » (٧٣) .

وعلى هذا فإن ديكارت يسلم بواقعة وجوده وموضوعيته فيقول : إذن فما أنا على التدقيق إلا شىء مفكر أى ذهن أو روح أو فكر أو عقل ، وهى ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل . فأنا إذن شىء واقعى وموجود حقا (٧٤) وحقيقة وضوح معارفنا إذن وتميزها لا يرجع إلى الحواس لأنها خداعة ولا تكون أبدا راجعة إلى الخيال وإنما ترجع هذه المعرفة إلى الذهن وحده أو إلى قوة الحكم أو الفكر الذى أملكه فطريا . فالأشياء تعرف لكونها تفهم أو تدرك بالفكر « وإنى أرى بوضوح أنه ما من شىء أيسر وأوضح من نفسى » (٧٥) .

وديكارت هنا يقلب المعادلة فى تاريخ الفلسفة القائلة بأن الشىء يعرف بعد وجوده وإنه يستدل على المعرفة بالوجود أى إنها تالعة له . بينما يرى ديكارت أن الوجود ينبثق من المعرفة ، وأن حجر الزاوية لليقين الفلسفى عنده أن ينطلق من الذات العارفة إلى الذات الموجودة أو من الذاتية إلى الموضوعية أو من الفكر إلى الوجود . فبدأ بذاته واستدل على وجودها من حقيقة « أنا أفكر فأنا موجود » لأنها هى الحقيقة الواضحة المتميزة ويعرف « التصور الواضح » بأنه مائل أمام العقل المنتبه

(٧٢) ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى (ترجمة د. عثمان أمين) مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٤ التأمل الثانى : ص ٩٥ .

(٧٣) المرجع السابق : ص ٩٩ .

(٦٤) ديكارت : التأملات فى الفلسفة الاولى ص ١٠٠ .

(٧٥) المرجع السابق : ص ١١٠ .

مثل المراثيات أمام العين التي تبصرها . والتصور المتميز : هو الذى لا يختلط به غيره وليس فى مضمونه إلا ما هو واضح» (٧٦) .

فالبداية أو النور الفطرى أو الغريزة العقلية ، هى التى تكشف لنا الحقيقة كشفا لا سبيل إلى دفعه وبعد أن آمن ديكارت بالناحية الذاتية أخذ فى إثبات الدافع الموضوعى فرتب الأفكار الإنسانية فى ثلاث طوائف (٧٧) :

الأولى : أفكار غريزية أو فطرية وهى الأفكار الطبيعية فى الإنسان ، التى تبدو فى غاية الوضوح والجللاء كفكرة الله والحركة والامتداد والنفس .

الثانية : أفكار غامضة تحدث فى الفكر بمناسبة حركات واردة على الحواس من الخارج وليست لها أصالة فى الفكر الإنسانى .

الثالثة : أفكار مختلطة وهى الأفكار التى يصطنعها الإنسان ويركبها من أفكاره الأخرى كصورة إنسان له رأسان .

وأخذ ديكارت من الطائفة الأولى فكرة الله وقرر أنها حقيقة موضوعية تفوق الإنسان وكل ما فيه من أفكار وهنا ينطلق ديكارت من إثبات نفسه أو وجوده عن طريق فكره إلى الله مباشرة وبغير واسطة ، لأن فكرة الله الكامل المطلق اللامتناهى هى الفكرة التى استعملها ديكارت فى ضمان صدق فكرته الواضحة المتميزة ، التى أثبت منها وجود نفسه حيث إن الله صادق لا يمكن أن يخدع الإنسان . وعن طريق هذا الكائن الكامل المطلق أثبت أن كل فكر فطرى فى الطبيعة الإنسانية فهو فكر صادق يحتوى على حقيقة موضوعية لأن الأفكار العقلية أو الفطرية صادرة عن الله ، وهى صادقة لأن الله تعالى يستحيل عليه الكذب والخداع .

أما معرفته للعالم فهى مرحلة لاحقة لمعرفته لنفسه مفكرا موجودا ، ولعرفته لله . فمن النفس المفكرة إلى الله إلى العالم هذا هو سلم التسليم بالحقائق عند ديكارت .

(٧٦) ديكارت : مبادئ الفلسفة ترجمة د. عثمان أمين مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٠ الباب الأول مادة ٤٥ .

(٧٧) ديكارت : التأملات ، التأمل الثالث : ص ١٣٦ - ١٤٢ .

ونستطيع بعد ذلك أن نقول : إن منهج ديكارت في إثبات إمكان المعرفة أو الحقيقة مر في ثلاث مراحل : مرحلة الشك في الحواس ، ومرحلة تصور الفكر وتميزه ، ومرحلة الضمان الإلهي .

أ - مرحلة الشك في المعروضات الخاصة للحواس :

إذ يقول ديكارت : كل ما تلقيت اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس غير أنني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن إلى من خدعنا ولو مرة واحدة (٧٨) . وهو لا يشك في معروضات الحواس البعيدة فحسب وإنما أيضا في معروضاتها القريبة لأنه يحتمل أن يكون مخدوعا فيها أيضا ، إذ ينام ويحلم ويستيقظ فلا يدري إذا كان ما يحسه الآن ليس إلا حلما بالنسبة ليقظة حقيقية . إذ لا توجد لديه قرائن يقينية لتمييز اليقظة من النوم وبالتالي لا بد أن تنظر بعين الشك إلى جميع ما تلقاه من معارف عن طريق الحواس .

وهو شك كذلك في الأشياء العامة التي من الممكن أن تكون نماذج لتلك الأفكار الخاطئة كما شك في العناصر العامة التي باستطاعة خيالنا أن يركب منها أشياء عامة (٧٩) .

ويتهم د. يوسف كرم ديكارت بالشك المطلق ذلك لأنه شك في كل شيء حتى في العقل ذاته (٨٠) . واتهامه له متوقع لأن يوسف كرم مدرسي الاتجاه ، وقد هاجم ديكارت المدرسيين بشدة .

وحقيقة الأمر أن شك ديكارت كان منهجيا ، وليس مطلقا لسببين (٨١) :

الأول : أن الفيلسوف يقصد إلى تبرير اليقين بعد المضى في الشك إلى أقصى

(٧٨) ديكارت : التأملات التأمل أولا : ص ٧٢ ، ٧٣ .

(٧٩) المرجع السابق : ص ٧٧ .

(٨٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ١٩٦٩ : ص ٦٨ .

(٨١) د. عثمان أمين : ديكارت ط ٦ مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١٢١ ، ١٢٢ .

حدوده .

الثاني : أنه يستثنى بالفعل العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية .

وشك ديكارت كان شكاً منهجياً علمياً لا شكاً مطلقاً أى شك العقل لا شك العقيدة ولم يعد هذا الشك أن يكون سوى محاولة منظمة للوصول إلى اليقين العقلي ، وليس تجربة من تجارب الوجود . ومثل ذلك الشك أدنى أن يكون نشاطاً روحياً مرتباً ، وقوة دافعة : للفكر من أن يكون ميلاً إلى الانحدار في هوة الشك المطلق والتحلل من ربة الدين .

ولكن الأستاذ يوسف كرم يصير على اتهام ديكارت بأنه كان شاكاً شكاً مطلقاً إذ يقول : « ولكن إرادة تبرير اليقين ترجع إلى نية الفيلسوف وليست النية بمغيرة شيئاً من الموضوع . واستثناء العقائد والأخلاق والتقاليد لا يعنى أن الفيلسوف موقف بها ذلك اليقين الذى ينشده ، فإن العقائد أسرار تفوق العقل والأخلاق والتقاليد من الضرورى التزامها قبل الشك وأثناءه لأن أفعال الحياة غالباً تحتل الإرجاء كما يقول ديكارت نفسه : وإنه ليس من الفطنة التردد في العمل بينما يضطرننا العقل إلى التردد في الأحكام » (٨٢) .

كما أن افتراض ديكارت للشيطان الماكر واحتمال خداعه له يزيد من اتهامه بالشك المطلق . إذ إن مثل هذا الافتراض لا يمكن الوقوف عنده ، لأنه لو كان صحيحاً لما أمكن إزالته إطلاقاً ، إذ لو كان متناولاً لجميع تفكيراتنا لبطلت الاستدلالات التى يراد بها إثبات إله صادق أو عدم الشيطان الماكر . كما أن البعض عاب على ديكارت تماديه في سبيل هذا الشك لأنه قد يؤدي إلى أن يشك في وجود الله وقالوا : إن هذا الافتراض يقضى على الفيلسوف بعدم الخروج من حظيرة الشك مطلقاً (٨٣) .

ولقد أثار هذه المسألة على ديكارت أقرانه ومعاصروه ودافع عن نفسه (٨٤) حيث

(٨٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٦٨ .

(٨٣) المرجع السابق .

(٨٤) د . عثمان أمين : ديكارت - ص ١٢٣ - ١٢٤ .

سئل : هل الشك في وجود الله مباح ؟ فأجاب ديكارت : بوجوب التمييز بين نوعين من الشك : شك يتعلق بالفعل ، وشك يتعلق بالإرادة وهما نوعان متمايزان بحيث كأن من الناس من يشك في وجود الله سبحانه شكاً عقلياً مادامت عقولهم عاجزة عن أن تقيم لهم الدليل على وجوده ، ولا مانع في الوقت نفسه من أن يكونوا مؤمنين بوجوده إيماناً راسخاً . ذلك أن الاعتقاد شأن من شئون الإرادة لا يناله الشك العقلي فأما إذا كنت مؤمناً بالله فعلى الرغم من قوة إيماني أستطيع بالعقل الذي وهبني الله أن أثير مسألة وجود الله كما أستطيع أن أشك فيها . دون أن يحصل عندي شك في عقيدتي ، وإنما يأثم إثماً كبيراً ، من يضع نصب عينيه أن يشك في وجود الله ليظل مقيماً على شك ، ولكن لا حرج على من يستعمل الشك وسيلة نافعة لمعرفة الحقيقة معرفة أدق وأكبر يقينا .

ويقف د . عثمان أمين مع ديكارت في هذه المسألة ، وأن شكه لم يكن إلا محاولة الارتفاع عن مرتبة المادة وعلائق الحواس . والحقيقة أن ديكارت قد بين مراده بنفسه ونفى عن نفسه تهمة الشك المطلق ، فهو يقول في رده على من اتهمه بذلك بأنه مادعاه إلى هذا الشك إلا إعداد أذهان القراء للنظر في الأمور الذهنية وتمييزها من الأشياء البدنية^(٨٥) وهو شك مؤقت وليس غاية في ذاته مثل شك الارتيايين .

وبعد هذا التقييم لنوع الشك عند ديكارت لا يمنع من أن تثار اعتراضات على دواعي الشك عنده كما يقول د . عثمان أمين^(٨٦) ، هي :

— إذا كانت الحواس تخدع أحيانا أفليس هناك من سبيل لأن نعرف الحالات التي تخطيء فيها الحواس والحالات التي لا تخطيء فيها .

— وإذا كان الاستدلال العقلي قد يخدعنا فالمنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر فهو يعطينا قواعد تمييز الاستدلالات الصحيحة من الفاسدة .

— والشك فعل من أفعال الإرادة الذي ينصب على الأحكام لاعلى التصورات

(٨٥) المراجع السابق : ص ١٢٥ .

(٨٦) المرجع السابق : ص ١٢١ - ١٢٢ .

والأفكار لأن التصورات في ذاتها من غير حكم لا تسمى صادقة ولا كاذبة بل الصادق أو الكاذب هو الأحكام التي نطلقها على الأفكار فالشك لا يمس التصورات والأفكار التي تتمثل بها الأشياء وفي الشك لا تتبدل التصورات وإنما تتبدل المعتقدات، الشك لا يروضنا على أن لا نتصور ولا على أن لا نحس ولا على أن لا نربط أفكارا بأفكار بل على أن لا نعتقد أن موضوعات هذه التصورات والأحاسيس والروابط موجودة في الخارج . كما أن أحكامنا العقلية تنقسم إلى طائفتين :

الأولى : أحكام بها أقرر إيجابا أو سلبا أن الأفكار الموجودة في ذهني مشابهة أو مطابقة للأشياء الموجودة خارج ذهني .

والطائفة الثانية : أحكام بها أربط بين الأفكار دون أن أثبت أو أنفي أن هذه الروابط تنطبق على حقيقة ما في الخارج . فبالنوع الأول من الأحكام العقلية أثبت أن أفكارى متفقة مع ما هو موجود خارج الذهن ، وبالنوع الثانى أثبت فقط أنها متفقة مع نفسها بصرف النظر عن الحقيقة الخارجية . فترى : هل الشك المنهجي يتناول إلى هاتين الطائفتين من الأحكام العقلية ؟ الشك يتناول الطائفة الأولى يقينا ، فإن من أسباب الشك التي ذكرها ديكارت غلط الحواس ، وعدم التمييز بين اليقظة والنوم وهما يضطررنا إلى الشك في الوجود العيني للأشياء أعنى وجود حقائق خارج الذهن مطابقة لأفكارنا . وكثير من عبارات ديكارت تؤيد هذه النتيجة .

ولكن هل يجب أن أشك أيضا في الأحكام العقلية التي تؤلف بين أفكارنا دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور في الخارج أو عدم تحققها ؟ ربما كان ينبغي أن يقف الشك هنا ، وأن نحترم الحقيقة المنطقية لأحكامنا . لكن ديكارت لم يحفل بذلك وقال بأن من الناس من أخطأ في أمثال هذه الأمور وقد أخطىء أنا مثلهم .

كما أننا لابد أن نقف على دافع خفى جعل ديكارت يذهب ويتأدى في شكه ، حتى مع أنه استطاع أن يقيم منهج الشك في الوصول إلى معرفة يقينه بوجوده واعتبر هذه الفكرة الواضحة المتميزة ، ولكنه مع هذا يلاحق الشك حتى في الفكرة

الواضحة المتميزة التي هي يقين البداهة العقلية . مع ذلك كله يشعر أنه مازال بحاجة إلى التثبت من هذا الوضوح وأنه مازال يحتمل أن يكون الخالق قد خلقه بحيث يخطيء في كل ما يبدو له بينا ، أو يكون قد سمح للروح الخبيث أن يستمر في خداعه . وهذا الدافع هو النظرة المسيحية التي تحتقر العقل طريقا إلى المعرفة ، والتي تقف وراءها عقدة الإلثم في الأفكار المسيحية المشوهة ، التي تؤمن أن الإنسان ملوث بالخطيئة منذ ولادته ، وراثته عن أبيه آدم أول البشر . ومن ثم فإن الركون إلى بداهة العقل مع وضوحها وتميزها مازال بحاجة إلى ضمانات خارجية عن نطاق الإنسان . وهي لاشك أن الله سبحانه خلق هذا الانسان وأعطاه التأسيس المطلوب ليؤدي دوره عارفا موقنا بهذا . وهذا التأسيس الفطري الرباني للمعرفة لا يقتضينا لإجهاد النفس والشك من أجل الوصول إليه ، ذلك أن هذه القضية يقينية كيقينية وجودنا ويقينية معرفتنا الفطرية بالله سبحانه ، ومن ثم فإن اتهام العقل بأنه مخطيء واتهام الفطرة بأنها ملوثة عقيدة غير سليمة ، وما ينعكس من أثرها على الشك غير سليم أيضا .

ب - مرحلة وضوح الأفكار وتميزها :

ذلك أن ديكارت اتخذ مبدأ الفكر الخالص مبدأ أولا لفلسفته وإيمانه بإمكان المعرفة ويقينيتها . ذلك المبدأ القائل « أنا أفكر فأذن أنا موجود » وهو بهذا ينطلق من المعرفة إلى الوجود .

ومن يهاجم ديكارت يأخذ عليه في سيره هذا أنه مع استبعاده لكل شيء وكل معرفة إلا على أساس الوضوح والتميز إلا أنه يسلم ببعض المعلومات التي لم تقم بعد على اليقين في منهجه . ذلك أنه وهو يقول : « أنا أفكر فأنا موجود » من الممكن جداً أن يقال : إن هذه القضية التي ذكرها إنما هي قياس إضماري من الشكل الأول ، فكأنه يريد أن يقول : أنا أفكر وكل مفكر موجود فأذن أنا موجود . وهو بهذا كأنه يسلم بالمنطق وبالشكل الأول من القياس وبديهة إنتاجه مع أن هذه الحقائق لم تصبح يقينية بعد .

وهذا الاتهام . ساقط من أساسه لأن ديكارت ذاته قد دافع عن نفسه في وجه هذا

الالتهام بأن جعل طريق إثبات قضيته الواضحة التميز عن طريق الحدس أو الرؤية العقلية المباشرة عن طريق الاستدلال العقلي المنطقي . من ثم فلا يلزم هذا الاتهام فمعرفة الذات أنها موجودة من الفكر إنما تكون عن طريق الحدس ، أو وعى الذات بنفسها فطريا . وقد لفت الأنظار إلى هذا قبل ديكارت الغزالي كما سبقه إلى ذلك ابن سينا إذ يقول : « ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحا بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشئ فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت ذاتك ؟ ما عندى إن يكون هذا للمستبصر حتى أن النائم في نومه والسكران في ذكره لا يعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره . ولقد توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة . وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها ، ولا تتلمس أعضائها بل هي منفردة ومتعلقة لحظة ما في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شئ إلا عن ثبوت ^{٨٧}إنيتها ^(٨٧)أى وجودها . وحقيقة الأمر أن ديكارت وهو يرجع اليقين إلى معرفة ذاته يجعل من معرفته لذاته معرفته لله التى هى أول التصورات وأهمها والتى بغيرها يستحيل معرفة أى شئ معرفة كاملة ^(٨٨) .

ج - مرحلة الضمان الإلهي :

ذلك أن المعرفة الله التى غرسها الله فى الانسان عند خلقه هى الضامنة لوضوح أفكاره وتميزها . لأن الله صادق لا يكذب ولا يخدع ويحول دون أن يتسلط روح خبيث يضل الإنسان فى أهم قضية فى حياته وهى إمكان معرفته . ولذلك فإن المعرفة تتأسس فى إمكانها ويقينيتها على معرفة الإنسان لذاته ومعرفته لله . فمن عرف ذاته عرف الله كسبب سابق ، وخالق لذاته ، وكسبب أعلى ضامن لصدق معرفته ^(٨٩) . ويقول ديكارت : « والحق أنه لا ينبغي أن نعجب من أن الله غرس فى هذه الفكرة لكى تكون علامة مطبوعة على صنعته وليس من الضروري كذلك أن تكون هذه

(٨٧) ابن سينا : الاشارات والتهنات ج ٢ ص ٣٤٣ - ٣٤٥ .

(٨٨) ديكارت : التأملات ص ٢١٨ .

(٨٩) د. زقزوق : المنهج ص ١٢١ - ١٢٢ .

العلامة شيئا مختلفا عن هذه الصناعة نفسها ، ولكن مجرد اعتبار أن الله خلقني يرجح عندي الاعتقاد بأنه قد جعلني من بعض الوجوه على صورته أو على مثاله «(٩٠) . ويتحدث أيضا موضحا أن حل قضية إمكان المعرفة ويقينتها بهذا النور الفطري الذي أودعه الله في الفطرة بمعرفة الإنسان لذاته ومعرفة الله فطريا فيقول : « وإذن فقد وضح لي كل الوضوح أن يقيني كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق ، بحيث يصح لي أن أقول : إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة والآن وقد عرفته سبحانه قد تيسر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة »(٩١) .

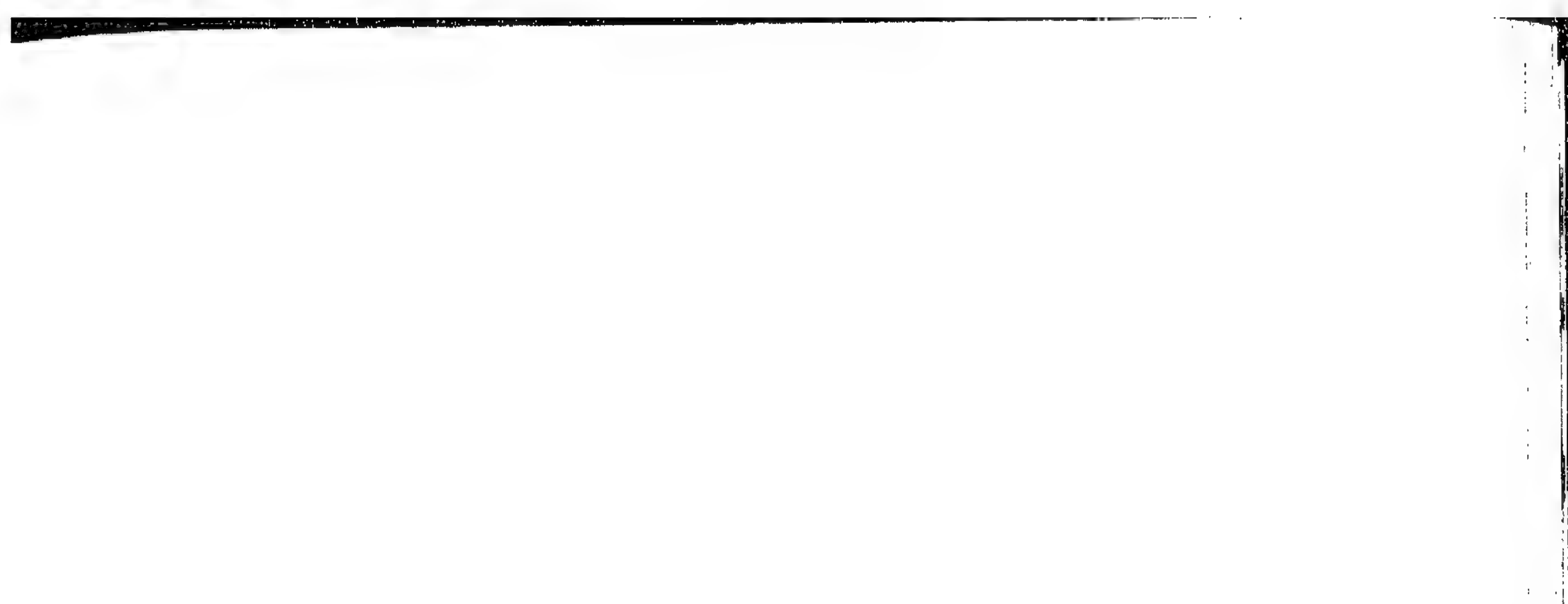
وعلى ذلك فالشك المنهجي إنما هورد حاسم على الشك المطلق من أجل تأسيس المعرفة على أساس يقيني من الفطرة التي أكرمها الله بالتأسيس المعرفي والذي على ضوئه تسير في الحياة واثقة بضرورياتها وأدواتها في المعرفة .

(٩٠) ديكارت : التأملات : ص ١٦٣ .

(٩١) المرجع السابق : ١٢١ - ٢٢٢ .

الفصل الثاني
مذاهب اليقين وإمكان المعرفة

- (أ) التجريبيون « المذهب التجريبي » .
(ب) العقليون « المذهب العقلي » .



ثانيا : مذاهب اليقيني وإمكان المعرفة

تمهيد

مازلنا بصدد البحث في إمكان سد الفجوة بين المدرك أو بين الذات العارفة والشيء المعروف . فقد سبق أن ذكر الشكاك أنه من المستحيل أن نسد هذه الفجوة . إذ ما الذى يبرر لنا أن نتجاوز خبرتنا الحسية التى نمارسها فعلا ، إلى ما ليس منها . وأنه ليس هناك ما يبرر هذا التجاوز ، ومن ثم فإنه محال أن تعرف شيئا وراء ما نمارسه بأنفسنا الآن ممارسة ذاتية .

وعلى كل حال ، فإن « الشيء الذى لا يستطيع الشكاك أن يماروا فيه هو وجودهم النفسى لأن هذا الوجود لم يأتهم عن طريق الحواس حتى يتعرض للشك ، وإنما أتى لهم من الشك الذى تسلط على العالم المحسوس والشك لا يأتى إلا من موجود ، وإلا معان فى الشك تأكيد لظاهرة الوجود » (٩٢) .

أقول فى الوقت الذى أجاب فيه الشكاك باستحالة تجاوز هذه الخبرة الذاتية واستحالة سد الفجوة بين الذات العارفة والموضوع المعروف ، كانت إجابة القطعيين أو الوثوقيين أو اليقينيين مخالفة لذلك تماما . بل ومن الممكن جدا أن نسد هذه الفجوة ومن الممكن أن تقوم أنهاج « بنائية أو تأسيسية ترمى إلى بناء صرح المعرفة البشرية ، وبناء الكون والعمل على توحيد متفرقاته الظاهرية لتؤلف منها هيكلًا عاما يحقق وحدته . وهى فى ذلك تفسح مجالا للنظريات الفرضية التى يسبق وضعها كل تجربة ومن أمثلة ذلك : أن ديموقريطس أسس مذهبه فى الكون على نظرية الذرة ، وأفلاطون على نظرية المثل ، وأرسطو على نظرية المفاهيم ، وديكارت على نظرية

(٩٢) د. سليمان دنيا : التفكير الفلسفى الإسلامى ، ط١ مكتبة الخانجي القاهرة ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م : ص ٨٠ .

انفصال الفكر عن المادة والقول بآلية الثانية» (٩٣). ذلك أن طلب المعرفة مركوز في فطرة الانسان ، منذ أن خلقه الله عز وجل ، بدليل وجود وسائل أو كفايات المعرفة في نفسه وفي النظر العقلي والإدراك الحسى والتقدير الوجدانى للجمال والجلال والحق والخير . وقد نشأ من ذلك كله الرغبة في المعرفة . وهذه الرغبة هى البحث عن الحق وعن الإجابات الماثلة أمام الفطرة البشرية : من أنا ؟ ومن أين جئت ؟ وإلى أين أذهب ؟ ومتى ؟ وكيف ؟

وهذا الاتجاه نقيض لاتجاه الشك وإن كانت تختلف مناهج البحث التى بوساطتها نسد هذه الفجوة بين العارف والمعروف ونستطيع أن نثبت بها إمكان المعرفة ووجودها وحقيقتها ما بين منهج الاستنباط العقلى ، والمنهج التجريبي والمنهج النقدى . إلا أن هذا الاتجاه يبقى وثوقيا أو قطعييا أو اعتقاديا أو يقينيا . وهذه المصطلحات كلها تقتضى بإمكانية المعرفة وأنها يمكن أن نحصل على إدراك الحقيقة والوصول إلى اليقين ، وأن نثبت وجود الحقائق الكلية ونحكم على الأشياء بالإيجاب أو السلب احكاما مطلقة . وأعلى درجات هذه المعرفة الوثوقية اليقين ، الذى هو : « اعتقاد بالشئ بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا مطابقا للواقع غير ممكن الزوال . واليقين يقتضى الشك أو هو العلم الحاصل بعد شك ... والإيقان بالشئ : هو العلم بحقيقته بعد النظر والاستدلال » (٩٤) .

ويتنوع هذا اليقين بتنوع موضوعاته ، فعندنا : (٩٥)

– اليقين الواقعى أو الطبيعى : وهو الاعتقاد الجازم المتعلق بموضوعات التجربة كقولنا : إن السماء تمطر .

– واليقين العلمى : وهو الاعتقاد الجازم المتعلق بإدراك الحقائق البديهية والحقائق النظرية .

(٩٣) د. محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين ، الدار المصرية القاهرة ١٩٦٦ م : ص ٤٩ .

(٩٤) الجرجاني : التعريفات : ص ٢٣١ ، ٣٤ .

(٩٥) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى : ج ٢ ص ٥٨٨ .

فإذا كانت الحقائق بديهية كالأوليات مثلا ، كان اليقين بها حدسيا مباشرا .
وإذا كانت الحقائق نظرية ، كالحقائق التى يكشف عنها البرهان ، كان اليقين بها
يقينا استداليا غير مباشر .

– واليقين الأخلاق وهو اقتناع المرء بأنه يستطيع أن يتخذ إزاء ما يعتقد أحقيته
قرارا عمليا موافقا ، وإن كان هذا الاقتناع لا يتنافى مع إمكان الخطأ .
وبحسب اختلاف الإجابة على تفسير ما يسد الفجوة بين العارف والمعروف
تنوعت الفلسفات القطعية إلى المذاهب التالية :

(أ) المذهب التجريبي « الواقعي »

ادعت التجريبية أن الحقيقة مطابقة للواقع . فالأصل عندها هو عالم المادة أو
الموضوع الخارجى . وعالم الفكر أو الذات إنما هو نتاج عالم الموضوع . ومن ثم فسدت
الفجوة إنما هو عن طريق الاعتراف بوجود واقع خارجى هو مصدر للمعطيات
الحسية ، ولكنه هو نفسه ليس المعطيات الحسية القادمة إلى الحواس وإنما هو شئ قائم
وحده هناك يبعث هذه الرسائل – المعطيات – إلى حواس الإنسان ، ويعطى الحواس
ما يعطيها من معطيات .

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر الحالات الإدراكية . فالمعرفة الممكنة بحسب
المذهب الرواقى (٩٦) ، مثلا ، هى المعرفة بالحواس . واليقين مصدره الإرادة التى تبذله
حينما ترى المدرك الجزئى المحسوس يحمل طابع الصدق الذى هو البدهة فالبدهة سمة
اليقين الذى لا يرفض .

ومعيار هذا اليقين ذاتى يرجع إلى تأثير النفس أو قوة الاقتناع الداخلى فما يأتى إلى
النفس بقوة ويظهر لها فى صورة الاقتناع يكون صادقا ، وما يظهر لها غير مقنع

(٩٦) د. نظمى لوقا : الحقيقة . عالم الكتب . القاهرة ١٩٧٢ : ص ٣٠ .

يكون كذبا ، أى يرجع إلى أحوال ذاتية نفسية صرفة ، لا علاقة له بالواقع الخارجى أبدا . والاقتناع النفسى هو الغاية الأساسية من المعرفة ومن ثم فإمكان المعرفة هو الذى يجعلنا نحكم بصحة أمر أو بطلانه . وإمكان المعرفة قائمة على العمل ، لأن إنكار كل معرفة يمنع الإنسان من العمل ، لأنه لكى يعمل لابد له أن يسير وفق تصورات أى لابد له من القول بإمكان المعرفة^(٩٧) . والحكم هنا فى هذا المذهب ليس عقليا وإنما هو - تبعا لأنه لا وجود إلا للحس وأن الحكم الكلى وهم وعدم - صدور عن فعل فاعل ، أى انفعال جسم بجسم وليس تشابها بين تصورين .

وحسب هذا المذهب أنه بهذا قد تفادى اعتراض السوفسطائيين على إمكان إسناد ماهية إلى أخرى كما جعل الأبيقوريون الإحساس هو المصدر الأول لكل معرفة ، والمعيار الأول لكل حقيقة ممكنة . والمعيار الثانى لدى هذا الاتجاه الحسى هو البدهة أى المعنى الكلى الذى يتكون بأثر الإحساسات المتشابهة ولكن أصله الإحساس . والخطأ ليس فى الإحساس ، ولكنه فى الحكم بأن هذا الإحساس مطابق للواقع دون أن نتبين ذلك الواقع . والخطأ من إضافات العقل إلى الإحساس أى فى الأحكام والغرض من الحكم التصديق . والتصديق مرجعه إلى الإحساس^(٩٨) .

ويقرر رسل^(٩٩) من أصحاب الاتجاه الواقعى الحديث بأننا لانكون على معرفة مباشرة بالموضوعات المادية أو الأشياء . وكل ما نكون على معرفة مباشرة به إنما هو معطياتنا الحسية ، ولما كان من المحال أن تكون معطياتنا الحسية بلاأسباب فإن الموضوعات المادية لابد أن تكون أسباب هذه المعطيات . وبذلك تكون مستدلا عليها من هذه المعطيات . وعلى نفس هذه الأسس « الاستمولوجية » لا يقر رسل فى معرفتنا بالعالم الخارجى بإمكان المعرفة المباشرة للموضوعات المادية ، ويبدأ تحليله بما يسميه بالمعطيات التى هى سبب اعتقادنا فى هذه الموضوعات . والمعطيات عند رسل

(٩٧) عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى . ط ٤ . مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٧٠ م : ص ١٨ .

(٩٨) د . نظمى لوقا : الحقيقة : ص ٣٠ ، ٣١ .

(٩٩) د . محمد مهران : فلسفة برتراند رسل : دار المعارف القاهرة ١٩٧٧ : ص ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١١٥ ، ١١٦ .

معناها : أمور المعرفة المشتركة التي يصفها بأنها غامضة وغير دقيقة ، إلا أنها تحوز منا القبول بوجه عام . وهذا الاتجاه لا يشك في معرفتنا اليومية ، أو في معتقداتنا الجارية كما فعل ديكارت ، وإنما كل ما يمكن عمله إنما هو اختبار معرفتنا المشتركة وتنقيتها الجارية وهذه المعرفة المشتركة نوعان :

— معرفة أولية : وهي مانعقد به في حدود ذاته ، دون سند من أى دليل خارجي . والمعرفة التي تأتينا عن طريق الحواس هي من هذا النوع . وهي معرفة واضحة بذاتها بشكل تام .

— معرفة مشتقة : وهي مانعقد به بسبب آخر يكون مشتقا منه .

وهناك نوعان من المعطيات يقابلان هذين النوعين من المعرفة :

(١) معطيات صلبة : وهي التي لا يمكن أن توضع موضع شك على الإطلاق وأصلها وقائع الحس الجزئية ، وحقائق المنطق العامة ، مضافا إليها بعض وقائع الذاكرة وبعض الوقائع الاستنباطية وكذلك العلاقات المكانية والزمانية وبعض وقائع المقارنة مثل التشابه وعدم التشابه ومن هذه المعطيات يبنى العالم المادى . أى أن المعطيات الصلبة هي الأوليات .

(٢) معطيات لينة : وهي عرضة للشك ونستدل عليها مما هو أبسط منها .

أما جون لوك فقد رأى أنه لإمكان المعرفة لابد من التسليم بالمبادئ أو البديهيات التي هي واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى أى دليل أو برهان يعتبرها مبادئ فطرية عامة مسلم بصحتها . ويستشهد على ذلك بالالتجاء إلى الخبرة الشخصية الإنسانية فيقول : « إن أى إنسان إذا ما حاول اختبار أى قضية من هذا النوع سيجد نفسه وقد وافق على صحتها لأول وهلة وبلا دليل أو برهان وذلك لأنها واضحة وضوحا كافيا ، لا يترك أى مجال للشك ، ولأنه بالنسبة لأى من هذه المبادئ والقضايا البديهية سيجد الإنسان أن السبب الأساسى الذى دفعه إلى الموافقة على صحتها ، يرجع إلى إدراك العقل مباشرة لذلك الاتفاق أو الاختلاف ، حين يقارن بينها في الحال ، ويدرك في هذا الاتفاق أو الاختلاف بينها إجابة لما فيها من نفى أو

إثبات (١٠٠) .

كما يرى لوك أيضا أن الوضوح الذاتي ، ليس مقصورا على تلك المبادئ أو البديهيات لأن هناك أيضا من القضايا ما هو واضح بذاته ، ولو أنها لا تدخل ضمن البديهيات مثل : (١٠١) إدراكنا لذاتية أفكارنا التي تعتمد على إدراكنا كل فكرة على حدة ، وكيف أنها هي هي ، وليست غيرها . وإدراك فكرة التأني والتلازم في الوجود وإن كانت نسبة الوضوح فيها أقل ، إلا أن هناك بعض القضايا من هذا النوع تعتبر واضحة بذاتها وتكون المعرفة بها حدسية مباشرة مثل أن جسمين لا يمكن أن يشغلا مكانا واحدا .

ولوك يمثل المنهج التجريبي ، وذلك أنه بإقراره بإمكان المعرفة وأن هناك الحقائق الضرورية الأولية إلا أن أولية هنا ليست بمعنى أنها سابقة على التجربة الحسية ، ولا يعنى أنها أول ما يعرفه العقل ، بل جعل أول ما يمكن أن يعرفه العقل ، هو ما يتكون من أفكار نتيجة التجربة الحسية والخبرة .

ولما يكفينا هنا أن نقول : إن التجريبيين أو الواقعيين أو الحسيين يقرون بإمكان المعرفة وأنها لا بد أن نعترف بواقع موضوعي للأشياء في العالم الخارجى أى خارج الذات العارفة .

فإمكان المعرفة لا تستطيع حتى أشد الاتجاهات تطرفا .. فى الاعتماد على الحواس مصدر المعرفة-إنكارها . فالماركسية كآخر حلقات الاتجاه المادى المعاصر تعتمد على المبدأ القائل : « إنه يمكن معرفة العالم ومعرفة قوانينه تماما . وأن معرفتنا لقوانين الطبيعة التى تبرهن على صحتها التجربة والتطبيق العلمى ، هي معرفة صحيحة لها معنى الحقيقة الموضوعية » (١٠٢) . ولكنها تغالى فى ذلك بأنها لا تجعل للمعرفة

(١٠٠) د. عزمى اسلام : جون لوك . دار الثقافة القاهرة ١٩٦٨ : ص ١٩٩ .

(١٠١) المرجع السابق : ص ١٩٩ - ٢٠٠ .

(١٠٢) جورج بوليتزر وآخرون : أصول الفلسفة الماركسية ترجمة شعبان بركات : ج ١ المكتبة المصرية بيروت : ص ٢٩٦ .

حدوداً ، إذ تصرّح بأنه « ليس في العالم أشياء لا يمكن معرفتها ، بل هناك أشياء لم تعرف بعد ، وأن هذه الأشياء سوف تكتشف وتعرف بوسائل العلم والتطبيق العلمي » (١٠٣) . وهي بهذا تؤمن بإمكانية مطلقة للمعرفة ، في وجه المثالية أو النسبية في المعرفة كما سنرى . وتعتمد الماركسية في تصريحها بإمكان المعرفة على التطبيق العلمي كوسيلة لاكتشاف الحقيقة ، وللتدليل على معارفنا ، وكأساس للعلم ، وتطلق التطبيق العلمي على العمل والإنتاج والصناعة وعلى البحث العلمي والتدليل التجريبي وعلى التطبيق العلمي والاجتماعي الذي هو أسمى هذه الأنواع . ومثاله التطبيق العلمي الاجتماعي للنضال الطبقي . والتطبيق العلمي عندها إذن هو نشاط الإنسان الذي يحول الواقع وهو يبدأ بالعمل المادي والإحساس (١٠٤) .

ولهذا كتب ماركس : يقول « إن معرفة ما إذا كان الفكر الإنساني يمكن أن يؤدي إلى حقيقة موضوعية ليست مسألة نظرية بل هي مسألة علمية لأن على الإنسان أن يبرهن علمياً على الحقيقة أي على فكره وقوته » (١٠٥) .

وفي الانطلاق من الواقع الخارجي إلى الذات العارفة أو أن الذهن أو الفكر هو انعكاس للواقع المادي يقول لينين : « إن جدلية الأشياء هي التي تولد جدلية الأفكار وليس العكس » (١٠٦) . بمعنى أن النزعة المادية تصر على تأكيد أن الحقيقة هي الأولى وإن لم تكن للوهلة الأولى ، كاملة لأنها ليست سوى انعكاس الواقع في دماغ الإنسان . وهذا الانعكاس عملية طبيعية ، وهكذا تكون كينونة العالم ماثلة أمام الإنسان .

وإذا كانت الحقيقة ممكنة وماثلة أمامنا . فمن أين يأتي الخطأ إذن في المعرفة ؟ تعزو النظرية الماركسية هذا الخطأ إلى الاختصار على وجه من أوجه الأشياء التي تكتشفها

(١٠٣) المرجع السابق .

(١٠٤) المرجع السابق : ص ٢٩٥ .

(١٠٥) المرجع السابق : ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

(١٠٦) المرجع السابق : ص ٣٠٣ .

حواسنا بالتدرج ، بفضل تطور نشاطنا العلمى. هذا الاقتصار على وجه من هذه الأوجه يؤدى إلى عجزنا عن معرفة الأشياء معرفة حققة ، إذ ينشأ الخطأ من انعزال لحظة من التطبيق العلمى عن جميع اللحظات الأخرى، ومن ثم فتصحيح الخطأ إنما يكون بالتطبيق العلمى نفسه ، كما يكون الخطأ عن التعميم فى حالة الانتقال بين درجتى المعرفة وهما الإحساس والإدراك (١٠٧) .

(ب) المذهب العقلى

أما موقف العقلين من إمكان المعرفة فهو بالإيجاب ، إذ إننا يقينا يمكننا أن نصل إلى المعرفة ، وأن الذى يسد الفجوة بين الذات العارفة والشيء المعروف هو العقل ، وهو شيء معارض للإحساس . وقد كان يطلق عليه فى اليونانية (١٠٨) « لوجوس » ويعنون به : الحديث ، أو اللغة ، أو الكلمة ، أو الفكر ، وهو اليقين على الدوام . ويبدو أنهم كانوا يوحدون بين اللغة والفكر ، إذ إن هذه الكلمات تركز كلها على فاعلية النشاط ذهنى للإنسان ، وإن اختلفت تعبيراتهم . فهى توحيد للذات المدركة وفعاليتها الإدراكية التى تعود كلها إلى العقل . وأنه لا وجود لأى اختلاف بين الكينونة وفكرة الكينونة . وأنا لا نستطيع أن نفكر إلا فى الأشياء الموجودة . ومن ثم فإن كل مانفكر فيه أو نتحدث عنه كائن ، وإن الحقيقة والكينونة والفكر شيء واحد ، يمكن الإفصاح عنه إقصاحا كاملا . وإنه من الممكن جدا أن يقوم العلم على أسس عقلية والعقل يشتمل على مبادئ أولية على ضوئها يمكن معرفة الأشياء . والعقل الإنسانى قادر بلا مساعدة خارجية على تحصيل الحقيقة الموضوعية . ومادة المعرفة قد أخذت من العقل نفسه وليس من التجربة أى إنها أفكار أولية وواضحة

(١٠٧) جورج بوليتزر وآخرون : أصول الفلسفة الماركسية : ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

(١٠٨) جان فال : طريق الفيلسوف ترجمة أحمد حمدي محمود ، مؤسسة سجل العرب القاهرة ١٩٦٧ : ص ٢٣٦ .

وضوحا ذاتيا ، فكل معرفة يقينية مصدرها مبادئ أولية واضحة يترتب عليها نتائج بالضرورة . وإذا كانت التجربة ممكنة فإنها لا تكون كذلك ، إلا لصاحب عقل عنده القدرة على اكتساب العلم بالكليات المجردة بالانتهاء إلى مبادئ عقلية كلية وضرورية .

ويعتبر المذهب العقلي ردا على فريق الشكاك الذين طعنوا في إمكان المعرفة ، وأنكروا إمكان الحكم نظرا لامتناع وسيلته الضرورية ، وهى الكلية في الإحساس ، ولذا فإن سقراط رد عليهم بأن أقام العلم والحكم بإمكانه مستندا إلى التصور الكلى ، مبينا كيفية تكونه بالاستقراء ، وبنى نظريته في إمكان المعرفة على أن النفس الإنسانية إن هى إلا صورة من العلم الإلهى ، وهبت لهذا الإنسان . ومن ثم فتتصف هذه النفس بما يتصف به العلم الإلهى من خلود وسيطرة وكلية . وهذه النفس إنما هى العقل يتميز به الإنسان ، فهى « عقل خالص شبيه بالعقل الإلهى » (١٠٩) . ووظيفة هذه النفس هى العلم أو المعرفة العقلية . ولكن هذا العلم : هل يأتى للعقل من الخارج ؟ ليس الأمر كذلك ، وإنما إذا كانت النفس صورة خالصة شبيهة بالعلم الإلهى ، فالعلم فيها كامن والمعارف فيها مفطورة في طبيعتها ومتضمنة في جبلتها منذ البداية . وإذا كان الأمر كذلك ، فما الذى يريد الإنسان أن يعرفه ؟ هل يبقى معنى لقولنا إن المعرفة ممكنة وإننا نطلبها ؟ فماذا نطلب ؟ عن أى حقيقة نبحت إذا كانت الحقيقة فطرية قائمة في النفس أو كامنة فيها ؟ هذه الصعوبة أدركها سقراط نفسه فقال : « إن صعوبة ما هى - البحث عن الحقيقة - تمنعنا من طلب الحقيقة كما يبدو ، فالإنسان بإمكانه أن يطلب ما يعرفه وما لا يعرفه ، إنه لا يطلب ما يعرفه لأنه قد عرفه أصلا . ولا يطلب ما لا يعرفه أبدا ، لأنه لا يعرف ما ينبغي أن يطلبه » (١١٠) ومن ثم فإن الحل عند سقراط لمشكلة إمكان المعرفة ليس إلا في منهج التوليد أو في طريقته التوليدية . فالعلم لا جديد فيه على النفس الإنسانية وكل ما فى الأمر هو كيف نستخرج العلم من نفس الشخص التى تتضمن هذا العلم المفطور فيها ، باعتبارها

(١٠٩) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ٦٨ .

(١١٠) المرجع السابق .

عقلا خالصا شبيها بالعلم الإلهي . ولهذا فهو يقول : « إننا نولد الأفكار ونمارس مهنة أمه القابلة . والخطوة الأولى في طلب الحقيقة بناء على طريقته في التوليد هي التخلي عن الآراء الموروثة كلها في سبيل العودة إلى صفاء النفس الإنسانية فنستخرج منها كل العلوم والمعارف (١١١) .

وإننا لنلاحظ أن سقراط هنا كان مغاليا في عقلانيته أو مثاليته ، بحيث يكون ساداً لطريق المعرفة ومنكرا لعلاقة الفكر بالأشياء الخارجية ، مما سيكون له أثر في المثاليات الحديثة عند ديكارت ، وكانت ، وغيرهما ، وإن كانوا قد ألبسوها صورا مختلفة . كما أنه لم يبين لنا كيف نضمن أن التصور الكلي - وهو عقلي بحت وليس شيئا خارجيا بالذات - يطابق العالم الخارجي ؟ ولعل هذا ما تكفل ببيانه تلميذه أفلاطون . فبحث عن ضمان أعلى من الحس وأعلى من الفكر ليضمن هذه المطابقة التي هي اليقين ، والتمسها في القول بالمثُل لاستلزام هذه إمكانية الحكم أي إمكانية القول بمعقول كلي مطابق للواقع . وأصبح الفكر قائما على الحكم أي على الصلات بين التصورات . بل إن التصور نفسه قيمته أنه حكم بوجود ، فهو إذا طابق الوجود أصاب وإذا لم يطابقه كان وهما . وقرر أفلاطون رأيه في إمكانية المعرفة على نظريته في النفس وأنها سابقة للجسم خالدة ، إذ يقرر أنها كانت قبل حلولها في الجسم قد امتلكت العلم بالمثال وهو علم خالص ، وكانت محيطة بهذا العلم كله ثم نسيت على إثر هُويِّها في المادة ، ولكنها لم تفقد كل صلاتها به بل بقيت أشعة منه فيها كظلال لهذا العلم تتعاقب أمام الحواس فتذكر النفس بالعلم الحقيقي . وعلى هذا فالمعرفة ممكنة ، لأن العلم ليس مجهولا تمام الجهل للنفس ، حتى يصبح البحث عن الحقيقة مستحيلا . كما أنه أيضا ليس بحاصل في النفس ، وليس متذكرا ، تمام التذكر ، حتى يصبح البحث عن الحقيقة تحصيل حاصل . وعلى هذا فالنفس دائمة البحث والتأمل لتذكر ما نسيت من العلم ، « فالعلم تذكر والجهل نسيان » . والمعرفة الحقيقية أو اليقينية هي معرفة النفس بالتأمل العقلي الخالص لعالم المثل ، والبدن يعيق النفس عن معرفتها ويشوشها « فالنفس مرتبطة بالبدن بنوع من العنف مضاد لطبيعتها الإلهية .. وهي حينئذ تمتلك

(١١١) المرجع السابق : ص ٦٩ ، ٧٠ .

العلم الحقيقي ، بيد أنها من حيث هي متحدة بالبدن ، تعرف بالحواس التي توردها موارد الخطأ هذه الحواس عاجزة عن إدراك الواقع الحقيقي . فضلا عن ذلك فالنفس حينما يجرها البدن نحو الأشياء المحسوسة ، تتعرض للدوار والذي يعرضها لآلاف الضلالات. فالبدن هو مبدأ الشهوات التي تشوش النفس وتوجد الانقسام بين البشر، والخلاص يكون بلوعة التطهر . فالنفس لا تعرف أبدا أحسن ما تعرف إلا حين تفكر من تلفاء ذاتها خالصة من كل تماس بالبدن (١١٢) .

أى أن العلم لا يتحقق بإدراك المحسوسات الشخصية فحسب ، بل لابد من المفاهيم الذهنية المشتركة المنتزعة من الصور الجزئية ، حتى نصل إلى مبدأ العلل الحقيقية التي تصلح لأن تكون موضوعا للعلم ، أى حتى نصل إلى العالم المعقول أو عالم المثل ، الذى يكون على قمته مثال الخير الأعلى ، الذى يتمتع بالكمال المطلق . والمنهج الذى يتبعه أفلاطون فى الوصول إلى هذا العلم اليقيني ، إنما هو المنهج الجدلى الصاعد . وبذلك يكون أفلاطون قد رد على السوفسطائيين بإمكان اعتداء العقل إلى اللامتغير ، كما اعتقد أيضا فى إمكان إدراك طبيعة العقل فى سهولة ويسر بعد الرجوع إلى الرياضية . وقد بسط هذا الموضوع (١١٣) فى رده على الشكاك بأن ناقش النظرية الحسية فى المعرفة ، التى توحد بين العلم والإدراك الحسى ، القائلة بأن العلم الصحيح هو الإحساس ، كما ناقش استحالة فلسفة التغير والصيرورة الدائمة المستمدة من فلسفة هيرقليطس ، والتى تتفق مع فلسفة الشكاك ، وأشار إلى ضرورة افتراض المثل العقلية ، وقدم تعريفين للعلم هما : العلم : هو الظن الصادق . والعلم : هو الظن الصادق المؤيد بالبرهان العقلى ، إلى أن انتهى فى كتابه الجمهورية إلى التفرقة الواضحة بين كل من الظن والعلم . وانتهى إلى تقرير وجود عالم فى مرتبة أعلى من الواقع هو عالم الحقائق الثابتة أو العالم العقلى أو عالم المثل الذى هو أساس عالم الحس ، وعالم الحس ليس إلا محاكاة ناقصة له . وعالم المثل هو موضوع العلم الحقيقي ونظام الوجود من ثم ونظام للفكر أيضا .

(١١٢) المرجع السابق : ص ١٠٧ .

(١١٣) أفلاطون : محاورة ثياتيتوس ، ترجمة د. أميرة حلمي مطر الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣ .

ثم جاء أرسطو ليقرر امكان المعرفة ويعترف بالوجود الواقعي ، أو الحسي للأشياء كما يعترف بالعقل ، ويعبر من العقل إلى الوجود الخارجى عن طريق مقولات العقل ومنطقه . إذ أنه لما كان الإنسان جزءا من العالم ، وإن أردنا إن نقف منه على الغرض وعلى فعله ومنفعته ورتبته ، فمن اللازم أن نعرف أولا الغرض من كل العالم ليتبين لنا الغرض من الإنسان ، ويتبين لنا أن الإنسان يلزم أن يكون جزءا ضروريا في العالم ولما كان العلم الذى ينبغي أن يتعلمه الإنسان ويعمل بموجبه هو العلم اليقيني دون غيره ، لزم أن يتوخى في كل مايفحص عنه من الأشياء الطبيعية والإرادية العلم اليقيني . ولهذا كله قصد أرسطو إلى تعريف علم اليقيني وأصنافه وكم هو وموضوعاته وكيف يوجد . وسمى الصناعة التى تشتمل على كل ذلك صناعة المنطق لأنها تقوم الجزء الناطق من النفس وتسده نحو اليقيني ، ونحو النافع من أنحاء التعليم التعلّم . ولأجل أنها تبصر ، كيف النطق باللسان وكيف المخاطبة التى يكون بها التعليم وكيف المخاطبة التى تكون بها المغالطة حتى تستعمل تلك وتتجنب هذه (١١٤) .

ورد على السوفسطائية بقوانين المنطق الجدلى بعد أن حصر طرقها التى هى التبيكيت والتحجير والبهت والمكابرة وإلزام العيّ فى القول ، والمخاطبة وإلزام المذر والإسكات (١١٥) .

وأرسطو لا يعنيه من التصور الكلى إلا أنه صورة الماهية التى للأفراد الجزئية والعلاقات بين التصورات هى صورة للعلاقات التى فى الخارج « فالحكم ممكن لأن الكلى متحقق فى الجزئى ولأن الفكر موضوعه الوجود ، ولكنه إذ يجعل التصورات الكلية صور الماهيات لا يجعل الماهيات موجودة فى ذاتها وبذاتها بل لا توجد إلا فى الجزئيات كما أن الصورة لا تكون إلا فى المادة وبذلك يكون الحكم هو وحدة الفكر وقوام عمله ، لأن التصور حكم وجود ولكن الحكم العلمى أى اتصال التصورات فيما يقوم على مقدمات ، تنتهى إلى نتائج استدلالية . فعلام تقوم المقدمات وما فيها

(١١٤) الفارابى : فلسفة أرسطوطاليس . تحقيق د. محسن مهدى . دار مجلة شعر بيروت ١٩٦١ : فقرة ٤ ص ٧١ .

(١١٥) المرجع السابق : ص ٧٢ - ٨٥ .

من تصورات هي في ذاتها حكم وجود ، لا تتداعى البرهنة إلى غير نهاية فذلك مستحيل فلا بد للسلسلة من أول . وهذا الأول وابتداء يعرف مباشرة ، لانه مبدأ ، والمبدأ له ميزة مزدوجة . إنه لا يبرهن عليه وإنه لا حاجة إلى البرهنة عليه فالمبادئ تعرف معرفة أعلى يقينا من كل ما يمكن استنباطه فهي منبع اليقين الذي ليس الاستنباط إلا بمثابة الجدول له . والملكة التي بها تعرف المبادئ هي العقل الذي لا يمكن أن يخدع» (١١٦) .

وأرسطو مع اتجاهه المنطقي أو العقلي في حل مشكلة إمكان المعرفة ، اعترف بواقعية العالم الخارجي ، واصطلح على تسميته بالعالم الطبيعي ، (١١٧) الذي هو عالم فيه موجودات يشهد لها الحس ولكن على النحو الذي توجد المقولات منها مستعملة لدينا في الاختبار ببعض عن بعض واستعلام بعض عن بعض . والموجودات الطبيعية تنظمها المقولات ويشهد لها الحس بالكثرة . وقسم العالم إلى جواهر وأعراض . وإدراك العقل للأشياء إنما يدركها بكثرتها نظرا لكثرتها الحسية وهو لم يغفل عن المعرفة الحسية كما جعلها ضرورية للمعرفة العقلية ثم أخذ من موضوعات العالم الطبيعي مقدمات بينة وفحصها بطريقة جدلية أو بمنطق العقل حتى يصل إلى العالم اليقيني ، إذ أعطى بهذا أصولا كلية هي أعم الأصول التي فيها . وتلك الأصول هي قضايا ومقدمات وقوانين كلية تشمل جميع الموجودات الطبيعية . كما فرق أرسطو نظرا لاعترافه بالذات العارفة في العقل وبالواقع الخارجي ، بين نوعين من العقل الفعال الذي يأتي من عالم علوى عنا وهو واحد عند جميع الأفراد ، وبين العقل المنفعل الذي يتأثر بكل أنواع المؤثرات الخارجية .

وهذا الاتجاه العقلي الموقن بإمكان المعرفة ، يمكن أن نطلق عليه اتجاهها مثاليا لأنه مع اعترافه بالواقع الموضوعي للشيء المعروف ، إلا أنه يجعل الفعالية الأساسية للذات العارفة أو العقل ، أي يجعل للإدراكات العقلية موضوعية هي أعلى درجة من

(١١٦) د. نظمي لوقا : الحقيقة : ص ٢٨ ، ٢٩ .

(١١٧) الفارابي : فلسفة أرسطوطاليس : ص ٨٦ - ٩٢ .

موضوعية الإدراكات الحسية . ومن ثم فإن المثالية هذه والتي يمكن تسميتها المثالية القديمة التي تشمل التفكير اليوناني وتفكير العصور الوسطى بما فيها من شروح الإسلاميين والمسيحيين واليهود ، إنما هي مثالية تقرر بموضوعية الإدراكات العقلية ، وأنها معرفة شاملة للعالم الطبيعي وما وراء العالم الطبيعي ، فالعقل له سلطان لا يقف شيء في وجهه . وكانت المعرفة في نظر هذه المثالية متعلقة تعلقا أصيلا بالعقل البشري العارف . ولكن هذا الاهتمام بالتكوين العقلي جعل للاتجاهات المثالية الحديثة أو للمذاهب العقلية الحديثة مجالا للاختلاف في تفسير هذا التكوين إذ في الوقت الذي كان فيه المذهب المثالي القديم التقليدي يرى أن في إمكان العقل البشري أن يدرك الحقيقة المطلقة وتكون هذه الحقيقة محدودة وثابتة وتحديدها وثباتها ناشئ من اتساقها مع النواميس الأزلية لا يقبل المذهب العقلي الحديث هذا الثبات للمبادئ العقلية ، وإنما هي قابلة للتحويل ، وإنما هي قوانين يخلقها الفكر الحسي نفسه وهي تتطور حسب نشاطه المتواصل وإذن فلا يمكن إدراك حقيقة مطلقة ثابتة ، وتختلف المذاهب العقلية في مرجع إدراك الحقيقة المنظورة . فبعضهم يرجعها إلى العوامل البيولوجية الحيوية في تكوين العقل نفسه ، وبعضهم يرجعها إلى العوامل الاجتماعية . ولتوضيح دور المثالية الحديثة - المذهب العقلي الحديث - نسوق بعض الاتجاهات :

نسبية كانت :

فمثلا يقر كانت بوجود الحقيقة وإمكان المعرفة البشرية. ولكن هذه الحقيقة أو المعرفة التي يمكن للفكر البشري أن يظفر بها إنما هي حقيقة أو معرفة نسبية، بمعنى أنها ليست خالصة من الشوائب الذاتية ، وليست مطلقة وإنما هي مزيج من الناحية الموضوعية للشيء والناحية الذاتية للفكر المدرك ، فلا تنفصل الحقيقة الموضوعية في التفكير عن الناحية الذاتية ، « وكانت » هنا كأنه يجمع بين التجريبيين والعقليين ، إذ كانت النظرة السائدة قبله أن المعرفة الأولية يجب أن تكون تحليلية أى إذا حللنا موضوع القضية وجدنا أن محمولها متضمن في موضوعها ، فإذا قلت مثلا : الإنسان فان فأنا إذا حللنا الموضوع « إنسان » وجدناه يتضمن معنى الفناء ، فمثل هذه المعرفة في رأى « كانت » لا تفيد شيئا ولا تضيف شيئا . ومن ثم فإن إمكان المعرفة

حله في أن تكون القضايا تركيبية، نعني أننا نضيف معنى جديدا إلى الموضوع حين نحمل عليه غيره، وذلك بأن يأخذ الموضوع قيمته من التجربة طبقا لمبادئ أولية أى قبل التجربة، أو كما يقول الدكتور عثمان أمين: « ومعنى الإمكان عنده شرائط وقوع الأحكام الأولانية والتأليفية التركيبية وشرائط صحتها » (١١٨).

فكرة التأليف :

معناها التأليف بين العقل والأشياء أو بين الذات والموضوع والمعرفة يجب أن يعبر عنها في قضايا أولانية وتأليفية في وقت واحد، أولانية أى شمولية وضرورية بخلاف القضايا الأخرانية التابعة للتجربة، لأن الشمول والضرورة لا يمكن أن يكونا من شأن القضايا التجريبية التي تقرر وقائع ولا تصرح بقوانين، نظرا لأن التجربة حادثة ومتغيرة دائما. وقضايا تأليفية أى موسعة لمعرفتنا، إذ يضيف المحمول فيها شيئا جديدا لم يكن متضمنا من قبل في الموضوع، ولا يستطيع أى تحليل مهما يكون أن يستخرجه منه » (١١٩).

ومن ثم « فكانت » - من أجل إمكان المعرفة - مهم بمعرفتنا للأشياء، بمعنى إمكان الاهتمام بالعناصر الأولية والتي ترجع إليها التجربة. تلك العناصر هي المبادئ الأولية أو الصور العقلية أو المقولات التي تفرض وجودها على التجربة. وهذا يعنى معرفة طبيعة العقل الإنسانى، الذى يرد التجربة إليه فينظمها ويوحدها. وهذا ما يسمى بالعناصر « الترانسندنتالية » أو الشارطة أو الأولانية أو الجوانية كما فى اصطلاح د. عثمان أمين (١٢٠). ويخالف (١٢١) « كانت » من سبقوه من الفلاسفة العقلين الذى يؤمنون بتطابق العقل مع الأشياء، وأن المعرفة العقلية صورة أمينة للأشياء لا يحدث فيها أثناء عملية المعرفة أى تشويه، وأن موضوع المعرفة له كيان مستقل وهيكل ثابت، يحاكيه الذهن فى المعرفة محاكاة منفصلة سلبية. ويخالف « كانت » ذلك

(١١٨) د. عثمان أمين: رواد المثالية فى الفلسفة الغربية: ط٢، دار الثقافة القاهرة ١٩٧٥: ص ٩٠.

(١١٩) المرجع السابق: ص ٨٨.

(١٢٠) المرجع السابق: ص ٩١.

(١٢١) المرجع السابق: ص ٩٢ - ٩٤، د. محمد غلاب: المعرفة عند مفكرى المسلمين: ص ٦٧ - ٦٩.

كله ويؤكد أن الموضوعات - لكى نعرفها - لابد أن تأتى موافقة للتصورات والمبادئ التى تملكها أذهاننا . وأن العقل هو الذى يفرض قوانينه على الأشياء وأنه لم يكن لدينا أية معرفة قبل التجربة ، أى أن التجربة تسبق المعرفة من حيث الزمن ، ولكن العقل البشرى فى هذه التجربة ذاتها يفرض على الانفعالات الحسية بعض الصور المقدمة منطقيا على التجربة ، والتى هى العناصر العامة الضرورية للمعرفة . وإذن فلا توجد معرفة حقيقية إلا باجتماع العنصرين التالين وهما : مادة المعرفة الآتية من الأشياء عن طريق الحواس ، وصورة المعرفة أو المبادئ الأولانية الآتية من عقولنا . وتتألف المعرفة السابقة على التجربة من ثلاثة أنواع من المبادئ :

أولا : صور الإحساس وهى المكان والزمان ، وهما ليسا بكائنين موجودين موضوعين خارج الذهن . والتجربة الحسية الحدسية التى نكتسبها لا تكون ممكنة إلا إذا اعتبرنا المكان والزمان متعلقين بالعقل ، أى بالقوة الناطقة للإنسان من حيث هما صورتان أولانيتان من صور الحساسية ، صورتان بمثابة القوالب التى نصب فيها كل تجربة حسية .

ثانيا : صور الفهم : وهى المفاهيم التى يدعوها « كانت » بالمقولات التى تستخدم فى ربط الظواهر وتوحيدها . ومعنى هذا أن ما نسميه تجربة ليس مجموعة من الموضوعات انتظمت عن طريق الحس وإنما هى وحدة انتظمت أجزاؤها بالفكر ، وفقا لمبادئ أولية أو وجهات نظر ، يزودنا بها العقل ، وهذه المبادئ تسمى بمقولات الفهم .

ثالثا : أفكار العقل : وهى مبادئ العقل التى بفضلها ، يعيد العقل قواعد الفهم إلى الوحدة .

ومعرفتنا نسبية ، أى أن ما نعرفه ما هو إلا ظاهرات أو موضوعات أو عالم الأشياء كما تبدو لنا عن طريق صورتى الحساسية ، الزمان والمكان ومقولات الفهم . وأنه ليس لنا معرفة حقيقية بالشيء فى ذاته أو بالميتافيزيقيا التقليدية أو الموجود فى ذاته أو بالعلة الأولى أو العلة الغائية .

وخلاصة نسبية المعرفة في الاتجاه العقل الحديث أنها تقول بأننا لا نستطيع أن نعرف كل شيء ، فإذا عرفنا بعض الأشياء لم نستطع أن نحيط بها إحاطة تامة . وما من فكرة في العقل إلا وكان إدراكها تابعا لمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها أو شبيهة بها لذلك كان من المحال إدراك المطلق لأنه لا يتصور وجود شيء خارجه حتى يعارض به (١٢٢) ، أما أنها نقدية فلأن الانتقاد بمعناه العام هو النظر في قيمة الأشياء . ونقدية المعرفة هي النظر في قيمتها هل هي ممكنة أم لا ؟ وما هي شروط إمكانها وحدوده ؟ (١٢٣)

وهذه النقدية لا تعنى الشك الذي انطلق منه ديكارت ، حينما رأى ضرورة تخليص العقل على الأقل من كل معارفه ، من أجل امتحان هذه المعارف ، وإعادة النظر فيها وقبول ما كان منها واضحا متميزا . ولكن « كانت » يرفض أن يبدأ بالشك المطلق ، إذ يسلم بإمكان المعرفة ، وأن هناك معرفة قائمة على العلم الرياضى والعلم الطبيعى ، وأن هذين العلمين لهما مبادئ ضرورية ، ويمكن إجراء التجربة عليها ولذا فانه يتوافر فيهما شرطا العلم . وهما الضرورة والعموم . وكل ما تفعله النقدية هي تفسير وصول العقل إلى الطبيعة بحيث تستحيل الطبيعة عن طريق التجربة إلى معرفة عقلية . فنقطتنا البدء عند كل من « ديكارت » « وكانت » مختلفتان إذ يبدأ ديكارت من الشك المطلق بينما يبدأ كانت من التجربة (١٢٤) .

ونستطيع أن نقول إن كانت « يقف بين الشككية واليقينية وبذلك يتخذ نمطا نقديا قائما على دراسة قدرات العقل وإمكانية تحديد الأسئلة التى يسمح للإنسان بإثارتها والإجابة عليها » (١٢٥) .

(١٢٢) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى : ج ٢ ص ٤٦٧ .

(١٢٣) المرجع السابق : ج ١ ط ١ (١٩٧١ م) : ص ١٤٩ .

(١٢٤) د. زكريا إبراهيم : « كانت » أو الفلسفة النقدية : ط ٢ ، مكتبة مصر القاهرة ١٩٧٢ : ص ٦٢ .

(١٢٥) د. صالح الشماخ : مشكلات الفلسفة : ط ١ شركة الطبع الأهلية ، بغداد ١٩٦٠ م : ص ٧٨ .

البَابُ الثَّالِثُ

مَوْقِفُ الْقُرْآنِ مِنْ إِمْكَانِ الْمَعْرِفَةِ

تمهيد :

الفصل الأول : موقف القرآن من مذاهب
الشك واليقين .

الفصل الثاني : يقينية المعرفة القرآنية
(الاتجاه الإيقاني في القرآن) .

١ - إن مسألة إمكان المعرفة كمشكلة فلسفية لم يحفل القرآن بها ، ولم يهتم بها ذلك الاهتمام الفلسفي المجرد ، الذي يجعل من الأمور البديهية الواضحة مشكلة تحتاج إلى حل . ذلك لأن بحث الإنسان في مسألة إمكان المعرفة هل يعلم الإنسان شيئا أولا يعلم شيئا ، والتشكك فيها أمر مخالف لطبيعة المنهج القرآني ، الذي هو خطاب الله تعالى لعباده كي يحررهم من الظلمات إلى النور ، وكي يجعل من الإنسان مركز الكون في العمارة والاستخلاف . كما أنه مخالف لفطرة الإنسان نفسه ، لأن الله سبحانه قد جعل العلم أو العقل أو القدرة على التمييز والتعلم ميزة الإنسان عن سائر المخلوقات ، فقال سبحانه : ﴿ ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ﴾ . (١) كما أن مسألة علم الإنسان مرتبطة بخلقه ، فالله سبحانه خالقه ، والله سبحانه هو الذي جعل له القدرة على العلم والاستعداد له ، كي يتوجه إليه بحرية إرادته الإنسانية ، وشمول الرقابة الربانية ، عبدا طائعا مسبحا مع موكب تسبيح المخلوقات كلها لله رب العالمين : ﴿ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ (٢) . وهذه العبودية الشاملة في مجالى تقديم الشعائر لله وحده لا شريك له ، مخصصة ، وتلقى الشرائع والنظم في مسالك الحياة ، صغيرها وكبيرها ، جماعيتها وفرديتها ، منه وحده لا شريك له . ولذلك قرن الله سبحانه في أول ما أنزل على رسوله ﷺ بين بيان حقيقة مخلوقية الإنسان لرب العالمين ، وبين طبيعة هذا الإنسان العاملة أو المتعلمة من رب العالمين ، سواء كان هذا العلم بما أوتي الإنسان من أدوات مستعدة للتعلم ، أو بما وهب من علوم حاضرة في شعوره أو ما أوتي من علم خارج عن طبيعته عن طريق تعليم الله بوساطة الوحي ، عن طريق أنبيائه عليهم الصلاة والسلام .

(١) الإسراء : ٧٠ .

(٢) الإسراء : ٤٤ .

قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ اقرا باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ (٣) . كما قرن الله سبحانه وتعالى نعمة العلم بنعمة الخلق فقال سبحانه : ﴿ هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا * إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا * إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا ﴾ (٤) . وجعل الله سبحانه مهمة العلم جزءا فى وجود الإنسان وخلقته . فقال سبحانه وتعالى : ﴿ قال ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾ (٥) وقال عز وجل : ﴿ يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ، ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ، ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا ﴾ (٦) .

ولقد كان امتحان آدم عليه السلام - الإنسان الأول - اختبارا فى مسألة العلم إذ علمه الله تعالى الأسماء كلها ، وفضله على المخلوقات بما استحق سجود الملائكة له بأمر الله كما قال سبحانه : ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة . قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك . قال إني أعلم ما لا تعلمون * وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئنى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم * قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ﴾ (٧) .

(٣) العلق : ١ - ٥ .

(٤) الإنسان : ١ - ٣ .

(٥) طه : ٥٠ .

(٦) الحج : ٥ .

(٧) البقرة : ٣٠ - ٣٣ .

وعلى ضوء نجاح آدم في امتحان الإنسانية ، وقابليته واستعداده ، للعلم ، بما منحه الله من قدرة على استقباله وتحصيله وفهمه ، كلفه بالقيام بمهمة الاستخلاف في الأرض . والتكليف علم ومسئولية ، يستلزم أن يؤدي الإنسان واجبه في الحياة عارفا لنفسه ولربه، وللواقع وللدور الذي يقوم به والتكاليف الملقاة على عاتقه ، وبطبيعة العلاقة بينه وبين خالقه . والإيمان والعبادة أو الهدى علم ومعرفة إذ هي أساس تعامل الإنسان مع ربه ، وفي الواقع الذي يعيشه . وعلى ذلك فالإنسان هو العارف أو عنصر المعرفة الأول. وعنصرها الثاني هو موضوع هذه المعرفة . والله سبحانه أهم موضوع من موضوعاتها وأقيمها ، بل هو منبع العلم ومأنحها وواهبها . وعبادته غاية هذا الإنسان . وميدان هذه المعرفة عالما الشهادة والغيب أو الحياة الدنيا والآخرة . فعالم الشهادة هو الواقع القصير الذي يعيشه هذا الإنسان ، وعالم الغيب هو الميدان الفسيح الذي ينتهي إليه ، وفيه عالم الجزاء. والعلم بهما عنصر ثالث من عناصر المعرفة . وطرق المعرفة من حس وعقل ووحى هو العنصر الرابع من عناصرها .

ومصدر هذه التكليف هو المكلف أو الشارع سبحانه، وطريقه الوحي إلى الأنبياء، والأنبياء مبلغون لهذا الوحي . قال سبحانه : ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ﴾ (٨) . وقال سبحانه : ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ﴾ (٩) فكيف يكلف ويحاسب ويُشهد عليه من لا قدرة له على العلم والمعرفة ؟ فالإنسان بداهة مخلوق متميز بالعلم .

٢ - إن للأشياء حقائقها الثابتة في العالم الواقعي ، وفي نفس الأمر ، وإنها مقدورة في علم الله عز وجل . فالله عز وجل هو العليم بكل شيء ، وهو عالم الغيب والشهادة . والإنسان إنما هو مخلوق لله عز وجل ، عبد له يعبد سبحانه ويعرفه يقينا بحسب ما أعطى من علم الله وما أودع في فطرته لو استقامت من إيمان به سبحانه .

(٨) الأحزاب : ٧٢ .

(٩) البقرة : ١٤٣ .

وأُنزل إليه ما يكفل التوجه السليم إليه وطاعته والقيام بأمره في حدود طاقة هذا العبد . فعلم الإنسان علم نسبي بالنسبة لله تعالى ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ (١٠) واكتساب المعرفة أمر ممكن مشاهد ضرورة وبداهة في حياة الإنسان . فالأشياء والحقائق يقومان في مقابلة هذا الإنسان المكلف بالتعامل معها ، وقد سخرها الله له ﴿ وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه ﴾ (١١) .

كل هذا يدل على أن الله سبحانه جعل للمعرفة الإنسانية وجوداً وإمكاناً بخلقه لأدواتها وميادينها ، والكينونة الإنسانية المكلفة بدور العلم والمعرفة . ومع هذا كله فإن علاقة العارف بالمعروف أو العالم بالمعلوم ليست علاقة إيجاد أو خلق وإنما هي علاقة صعبة وانقياد وتسخير ، وتمثل علاقة معرفية تبقى فيها للعارف كينونته الإنسانية العارفة فلا يتحول إلى الأشياء المعروفة ، كما أنه يبقى للأشياء والحقائق وجودها في واقع الأمر وعالمها الخارجي ، مع معرفته لها ولا تتحول شيئاً آخر . هذه العلاقة واضحة في نظر الفطرة النصفية مما يدل على إمكان المعرفة ، مع الاعتراف بحقائق الأشياء المعروفة . وهذا ينطبق بدوره على كل ما يمكن للإنسان معرفته سواء أكان في الجانب العقدي والتشريعي أم كان في الجانب المادي والتجريبي أم كان في الجانب العقلي . فإمكانية المعرفة قائمة في تمكين الإنسان من الاتصال بهذه الموجودات التي لا تتأثر في واقعها بمعرفته لها .

٣ - إرسال الله سبحانه وتعالى الرسل لعباده ، يدل دلالة واضحة على إمكان المعرفة وعدم استحالتها . لأن الإنسان لو لم يكن معداً لهذه المعرفة ، فكيف يرسل الله تعالى إليه علماً يقينياً ، عن طريق بشر أكرمه الله بالقدرة على تحمل علم الوحي ؟ وهذا يدل على أن الإنسان في استطاعته أن يتعلم ويعمل عقله وحواسه فيما أمر الله به من نظر ، وأن يفهم ما ألزمه به من تكليف .

٤ - يحض القرآن الكريم على النظر في السموات والأرض ، وما خلق الله فيهما ،

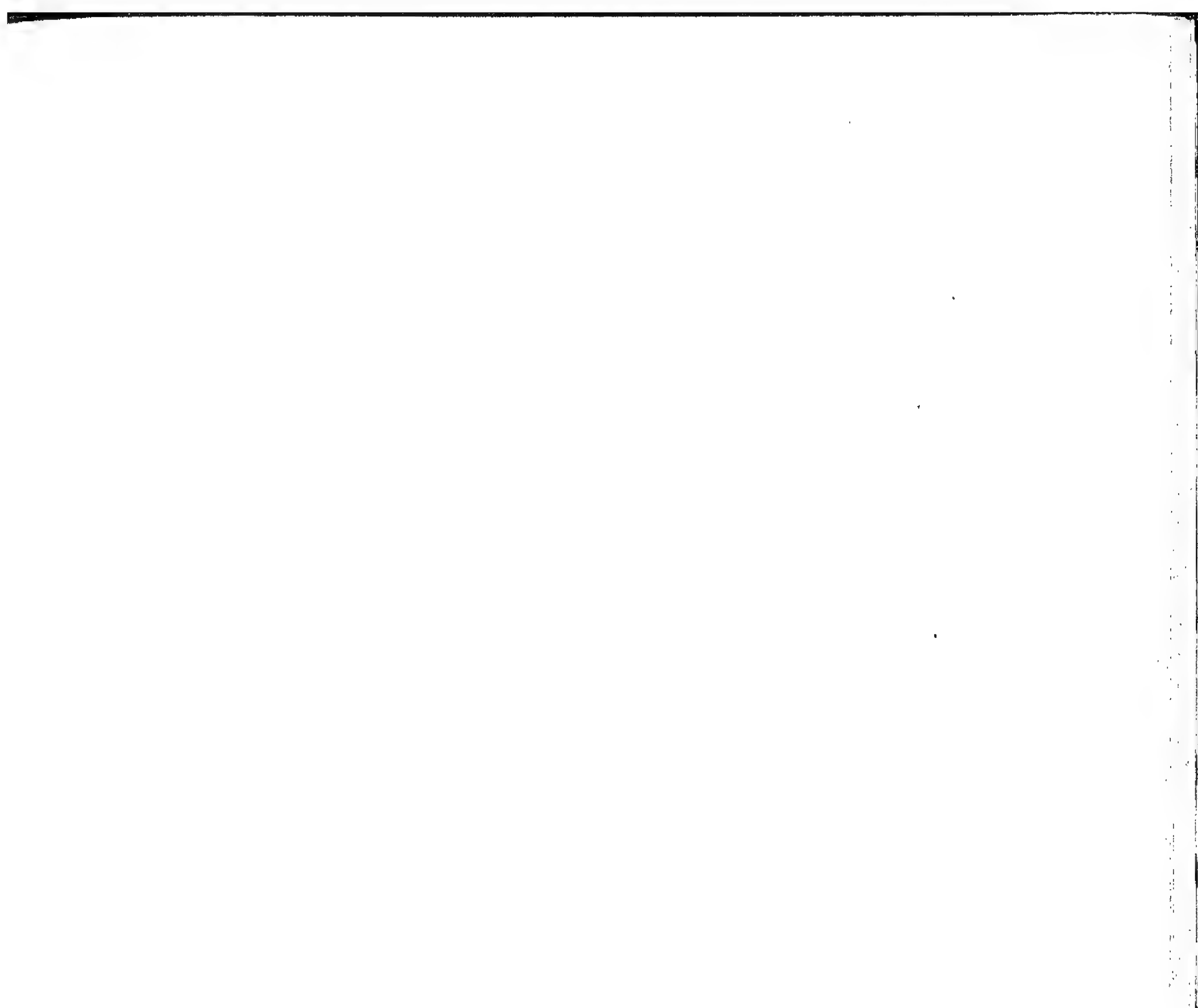
(١٠) الإسراء : ٨٥ .

(١١) الجاثية : ١٣ .

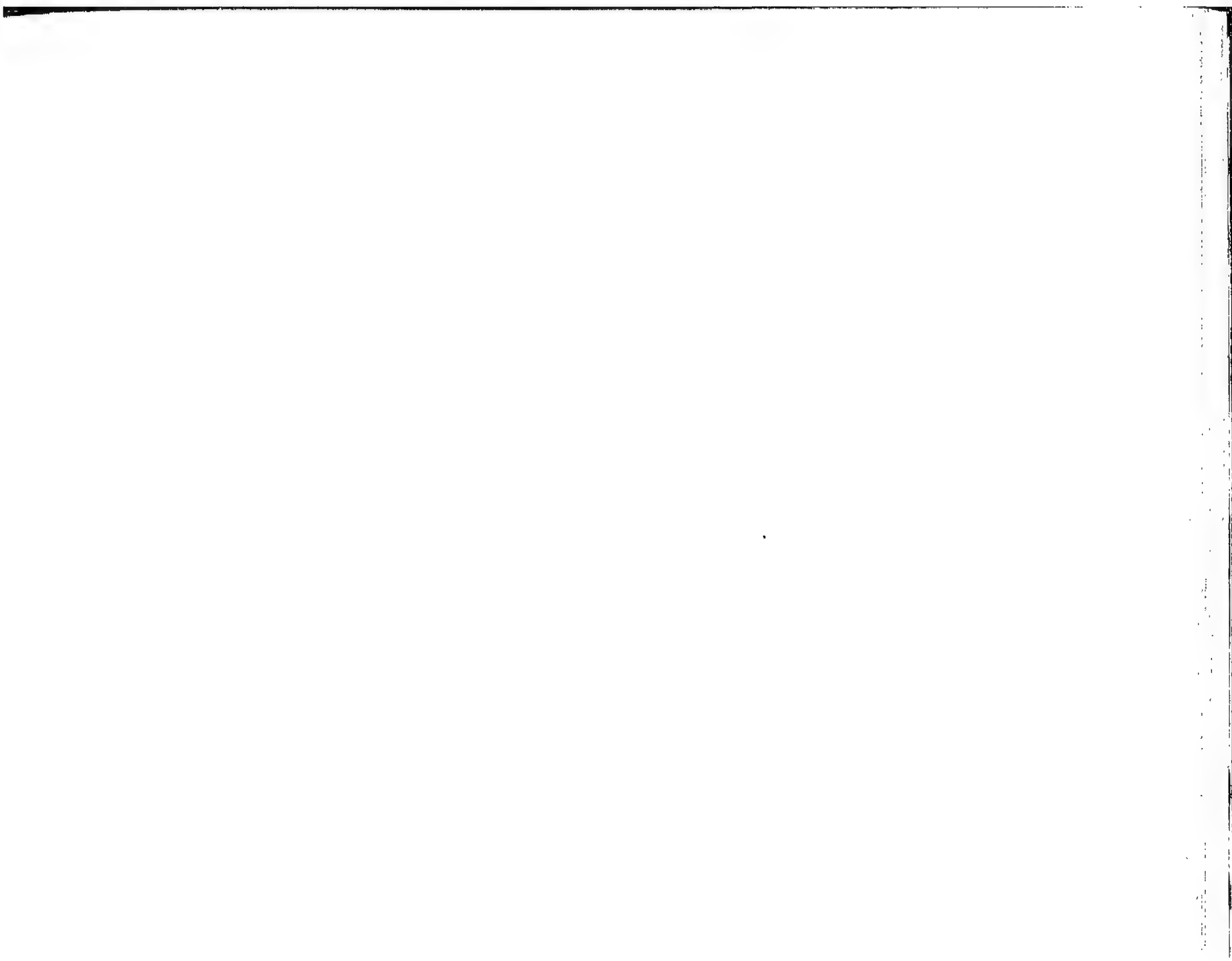
مما يكون طريقا للاستدلال على وجود الله سبحانه ووحدانيته وقدرته وحكمته وعظمته . ويطلب القرآن من الإنسان أن يعمل ما أوتي من أدوات للمعرفة من سمع وبصر وسائر الحواس ، وعقل أو قلب أو فؤاد ، ويوصيه بالتعقل والتفكير والتذكر . ويذم الذين لا يعملون ما أوتوا من أدوات الإدراك والفهم بأنهم كالأنعام بل وأضل سبيلا ، بأن لهم قلوبا لا يفقهون بها ، وعيون لا يبصرون بها وآذان لا يسمعون بها . ويطلب إلى الإنسان أن يقوم بالدعوة إلى الله ، وأن يستعمل كافة الأساليب الحسنة الموصلة للدعوة الصحيحة إلى الناس ومخاطبة فطرتهم ، وإيقاظها من النوم وإنقاذها من الظلمات إلى النور . قال تعالى : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين ﴾ (١٢) .

وكل هذا يتطلب علما ومعرفة . والقرآن بهذا كله ، إنما يعد مسأله إمكان المعرفة بديهي لا تثار حولها شكوك السوفسطائيين المنكرين للحقائق الموضوعية والمحيلين لإمكانية العلم والمعرفة . كما أنه في الوقت ذاته يعد العلم أو المعرفة ضرورة الوجود الإنساني وضرورة الإنسانية اللازمة ، وضرورة التكليف وضرورة الخلافة والإنسانية المؤدية لمهمة الأمانة في الكون .

ومع أن القرآن لا يثير مسألة الإمكان كقضية للبحث ، إلا أنه يمكننا ونحن نتأمل اتجاهه في المعرفة أن نقتبس بعض أنواره الكاشفة ، والتي تفند حجج الشك الذي هو تشكك في الإنسانية ، وخروج على الفطرة وثورة عليها ، باعتبار أن القرآن موقظ للفطرة الإنسانية . كما أننا ننتهي إلى أن القرآن بدلا من أن يثير هذه المسألة يؤسس اتجاهها يقينيا في المعرفة .



الفصل الأول
موقف القرآن من مذهب لشك واليقين



الشك خروج على الفطرة :

الشك خروج على معنى الإنسانية وعلى مهمة الإنسان في الحياة ، والقرآن يبدأ من مسلمة يقينية في أن هذا الإنسان مخلوق لله سبحانه ، وأنه مكلف بدور علمه الله إياه . فالإيمان الذي هو منطلق القرآن وغايته علم ، والشك إلحاد وجهل . ومن ثم فقد شنع القرآن على الشك والشكاك الذين يريدون من وراء شكهم الإلحاد والتوقف واللاأدرية ، وتعطيل حركة الحياة . وأقرب المعاني المرتبطة بفكرة الشك هي التي يسميها القرآن المراء والنفاق والشك المريب ومرض القلب كما قال سبحانه : ﴿ أفى الله شك فاطر السموات والأرض ﴾ (١٣) وقال : ﴿ فى قلوبهم مرض فرادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون ﴾ (١٤) وقال : ﴿ وإنهم لفى شك منه مريب ﴾ (١٥) وقال : ﴿ إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة ممن هو منها فى شك ﴾ (١٦) وقال : ﴿ وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفى شك منه مريب ﴾ (١٧) .

الوجود قبل المعرفة :

والمعرفة فى نظر القرآن باب من أبواب الوجود ، لأنها تتعلق بإثبات الحقائق والأشياء والتعامل معها . وطرق هذه المعرفة من إحساس وعقل ووحى ، ليست إلا مخلوقات لله سبحانه جعلها مسبحة بحمده ، إعلانا وإيدانا بالاستسلام له والإقرار بربوبيته . وخلق الله لهذا الإنسان عقلا أو قلبا يمكنه من التصدى والإيمان ، وإرادة تمكنه من الاندفاع للعمل . فالمعرفة تقوم بالتعرف على الوجود . ومن ثم فالمطلوب من الإنسان — من وجهة نظر القرآن — الإيمان بالله سبحانه وتوحيده وإفراده بالعبادة . وهذا الإيمان معرفة بأعلى درجات الوجود بل ومانح كل شئ وجوده . فالإيمان معرفة

(١٣) إبراهيم : ١٠ .

(١٤) البقرة : ١٠ .

(١٥) هود : ١١٠ . فصلت : ٤٥ .

(١٦) سبأ : ٢١ .

(١٧) الشورى : ١٤ .

بوجود الله ومعرفة بوحدانيته وصفاته وأفعاله ، ومعرفة بالنبوة ومعرفة بالغيب وسائر أركان العقيدة ، والإسلام استسلام لهذه المعرفة وعمل بتكاليفه هي تحتاج أيضا إلى معرفة بالمأمورات والمنهيات وعلى ذلك فالمعرفة تتوقف على الوجود ، ولا يتوقف الوجود على المعرفة. ولكن تنعكس هذه النظرة في الشك المنهجي ذلك لأن هذا الشك يقتضي طرح كل الأفكار السابقة حتى ولو كانت هذه الأفكار إيمانا بوجود حقيقي للأشياء، ثم تمحيص أدوات المعرفة وبحث مدى قدرتها على معرفة الأشياء والوقوف على معرفة بديهية يثبت بعدها التسليم بوجود الأشياء والحقائق . وأن هذا الباب من الشك مهما ادعى صاحبه بأن هناك أدلة يمكن أن يعتمد عليها يبين في إيمانه أو اعترافه بوجود الأشياء ، فإنه لا يمكن له بحكم تكوينه البشري أن يحكم على أن هنالك وسيلة موثوقة بها تماما ، لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها . ولذلك وجدنا « ديكارت » يشعر بإمكانية تشكيك الشيطان المخادع له حتى في الحقيقة الواضحة المتميزة ، ولم ينبج من هذا الخداع إلا بالاعتراف بالوجود قبل معرفة الحقيقة المتميزة ، وهو وجود الله الذي يقتضي هذه الضمانة ، التي استند إليها في الله وهو صادق ، وليس عنده خداع ، حتى يسلم حقيقته الواضحة المتميزة .

كما أن هذا الشك لا يمكن أن يسلم إلا في شك في حدود المقدرة البشرية ، ولا يمكن أن يقوم أى يقين إلا على شك، فالخس غير موثوق به لما يعتوره من المحدودية والنسبية والخداع ، والعقل وإن كان أحسن حالا من الخس ولكن هل ينجو أيضا من العيوب أو النقص أو العجز ، فكيف نثق به أداة للمعرفة اليقينية ؟ أبالعقل نفسه وهو مستحيل عليه التمام أو التبرؤ من العجز ؟ ثم أليس في استناد اليقين العقلي إلى العقل دور ظاهر ؟ وإذا تشككنا في قدرة العقل أفليس اليقين العقلي قائما على الشك ؟

ثم على افتراض أن الشك المنهجي يوصلنا إلى اليقين ، فإنه ليس بالبحث في الإنسان : حسه وعقله ، يمكن أن نحل مسألة اليقين هذه ، ذلك لأن من سلك هذا الطريق كالغزالي وديكارت استند كل منهما إلى قوة فوق العقل أعطت التأسيس المطلق للعقل ، الذي هو الحدس أو النور الذي يقذفه الله في القلب .

ولكن ما دليل الاعتراف بوجود الله الذي يقذف النور في القلب ويضمن صدق

الحقيقة البديهية الأولى الواضحة المتميزة « أنا أفكر فأنا موجود » ؟ هل العقل ؟ وكيف يكون العقل دليلا على وجود الله ونحن نشك فيه أداة للمعرفة ؟ أم أنه الاعتراف بوجود الله قبل الشك في أداة معرفته ؟ إنه الوجود الذي يؤمن الإنسان به فطريا قبل أن يتوجه العقل للاستدلال عليه . فالمعرفة لا تمثل إلا فصلا من فصول الوجود وبابا من أبوابه .

تقييم الشك المنهجي طريقا لليقين :

والشك المنهجي مع أنه يوصل إلى اليقين ، فإنه ليس المنهج الوحيد لهذا اليقين كما يقرر أصحابه . إنه يعقد الفطرة البشرية في تعاملها مع الحقائق ، فبعد جهد جهيد يعود الشخص ليعترف أن الإنسان مزود بداهة أنه يمكنه أن يعرف سواء استند إلى نور يقذفه الله في القلب أم إلى حدس داخلي في فطرة الإنسان ، فضلا عن أنه يوقعنا في ورطة كبيرة في البحث عن هذا النور أو الحدس ، نحن في غنى عنها . تلك هي هل مصدر هذا النور والحدس إنساني أم خارج قدرة الإنسان . وهل هو العقل ؟ ومن ثم نقع في الدور . أم حدس داخلي واستنباط ؟ ولا يخرج حينئذ إما أن يكون عقلا فتعود المسألة لدور المصادرة على المطلوب ؟ أو هو أمر غير ذلك كله ؟ وماذا عساه أن يكون ؟ وما قيمة المنهج الذي يفتح باب التعقيد وباب المشاكل الكثيرة في سبيل حل مسألة واحدة ؟ وعلى ذلك فهو منهج يعقد البسيط ، ويزيد مشاكل البحث . كما أنه ليس متوافقا مع فطرة عامة البشر ، إذ عامة الناس لا يمكنهم الدخول في هذا المعترك الفلسفي . كما أن بذل الجهد في سبيل إثبات الواضح تحصيل حاصل لا قيمة له ، ووضوح قضية العلم والمعرفة عند الإنسان من شدة الوضوح بدرجة أنها مرتبطة بوجود الإنسان وأنه يؤمن بها كما يؤمن بوجوده وبأنه ليس خالق نفسه . ولشدة وضوح إمكان المعرفة ذهب بعض المتكلمين كالرازي إلى القول بأنه لا تعريف للعلم^(١٨) ، لأن تعريف الواضح امتحان للعقول البشرية .

(١٨) النظر : نفس البحث ص ١١ .

وهذا التقييم للشك المنهجي ، لا يمنعنا من القول بأن القرآن لا يمنع من المنهج الذي يزيد الإيمان ويرفع درجة اليقين ، وذلك بتمحيص أدوات المعرفة بالشك فيها. ولعل ما فعله الغزالي على إحسان الظن به - أنه كان يريد أن يجتاز هذه القنطرة من الإيمان إلى درجة اليقين بما يؤمن. ولعل هذا الاتجاه يظهر بصورة أوضح في ما ذكره القرآن مع بعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، كما حدث مع إبراهيم عليه الصلاة والسلام : ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى . قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ ؟ قَالَ : بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ (١٩) . وكما ذكر القرآن في معرض استدلاله على وجود الله وأنه كلما نظر فيما يحتمل أن يكون إلها ، فيخيب الظن به أرجع أمر الهدى إلى ضمانته الله وهدايته . قال سبحانه ﴿ وَكَذَلِكَ نَرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾ فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين * فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني برئ مما تشركون * إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين ﴾ (٢٠) .

ولم يكن طلب إبراهيم عليه السلام نابعا عن شك أبدا ، لأنه نبي يراعاه الله. ولا يمكن أن يجعله يدخل الشك الذي يبدأ بالإنكار والإلحاد . ولكنها مسألة اليقين كما قال سبحانه ﴿ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾ وكما ذكر سبحانه على لسان إبراهيم في إجابته عن الدافع لسؤاله بصريح العبارة ﴿ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ . ومثل هذا التأكيد وطلب اليقين حصل لسيدنا موسى عليه السلام حينما طلب رؤية الله ليزداد إيمانا ويقينا كما قال تعالى : ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ . قَالَ : رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ . قَالَ : لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي . فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَا وَخَرَّ مُوسَى صَعَقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ : سُبْحَانَكَ ثَبَتَ

(١٩) البقرة : ٢٦٠ .

(٢٠) الأنعام : ٧٥ - ٧٩ .

إليك وأنا أول المؤمنين ﴿٢١﴾ فقلوه : ﴿ وأنا أول المؤمنين ﴾ تساوى قول إبراهيم عليه السلام : ﴿ ولكن ليطمئن قلبي ﴾ ، وفي معنى قوله تعالى : ﴿ وليكون من الموقنين ﴾ .

القرآن ومنهج التذكير :

كما أن العلم ليس بعيدا عن الإنسان حتى يحتاج هذه الرحلة المعقدة من الشك . وإنما هو اكتشاف ذاتي لفطرة الإنسان . ومن هنا انفرد المنهج القرآني في تذكير الإنسان بالعودة إلى ذاته أو إلى شعوره كي يعلم ويعقل . ذلك « لأن التوجيه إلى آثار العقل وآياته هو الدليل القريب إلى حقيقته - الإنسان - إذا وجده الإنسان وعرف حقيقته ، وميزه عن الجهل وفرق بين أحكامه الصائبة وخيالات النفس . وأخيرا ، إذا استيقظ العقل داخل الذات بالتذكير به والتوجيه إليه ، استطاع الإنسان أن يسكن إلى نفسه ويثق بفكره ويهتدى إلى السبيل إلى كل علم وكل خير »^(٢٢) . هذا هو المنهج الإسلامي الفريد . ويتخلص في ثلاث نقاط :

- (١) التذكير بأن معرفة العقل بداية كل معرفة ومنطلق كل بحث .
 - (٢) التذكير بأن معرفة العقل لن تكون إلا بآثاره وآياته وذلك لمقارنة حالتي وجوده وعدمه ببعضهما .
 - (٣) التذكير بأن وجدان العقل هو الطريق إلى وجدان الحقيقة وتمييزها عن الباطل .
- وهذا المنهج الذي يثير في الفطرة التعقل من أجل الحكم على الأشياء وتصحيح الحس ، وتمييز العلم عن الخيال ، وليكشف عن الواقع الخارجى فعلا .

الفرق بين منهج الثبوت في القرآن وبين الشك المنهجي :

والشك المنهجي وإن كان طريقا لليقين الفلسفى كأساس لليقين بمحتويات الإيمان

(٢١) الأعراف : ١٤٣ .

(٢٢) محمد تقى المدرسى : الفكر الإسلامى ، دار الجيل بيروت ١٩٧٥ : ص ٢٠ .

كما حصل للغزالي ، إلا أن القرآن لم يحفل به . ذلك المنهج الذي اضطرب فيه الغزالي أن يسلك إلى ضرب الحواس والعقل بسهم قاتل إذ يقول : فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها (٢٣) . وإن كنا نعلم أن الباعث له على ذلك ، المعرفة اليقينية التي لا يكفى فيها التثبت والتأكد - كما يصوره د . سليمان دنيا - وإنما لابد من مرحلة أسبق وهي البحث في أداة التثبت والتأكد ، وهو بهذا يشخص لنا في دقة ووضوح مشكلة المشاكل في الفلسفة ، وينبها إلى الصخرة العاتية التي تحطمت عليها الرؤوس ولم تنحطم هي إنها الأداة التي لا سبيل لنا سواها إلى العلم والمعرفة - العقل والحواس - فلنكن متأكدين من حكمنا ما شاء لنا التأكيد ، مثبتين من رأينا ما شاء لنا التثبت ، فإن العبرة ليست في أن نتأكد ولا أن نتثبت ولكن العبرة في أداة التثبت والتأكد ...

فعلى أى نحو صيغت عقولنا ؟ هل صيغت على نحو تدرك الأشياء على ما هي عليه ؟ أو على نحو تدركها على خلاف ما هي عليه ؟ وسواء صيغت على هذا النحو أو ذاك ، فسوف تنقل لنا ما يرتسم فيها واضحا بأمانة وإخلاص وفي تأكيد وتثبيت ، ولكن الأمر ليس أمر تثبت وتأكيد ، ولكن أمر صياغة الأداة التي تتأكد وتثبت . وهكذا يظهر أن التثبت والتأكد ليس فيهما وحدهما كبير غناء ، ولكن المهم هو جوهر الأداة المثبتة المتأكدة . فمن لنا بأن عقلنا قد صيغ صياغة تجعله قادرا على إدراك الشيء كما هو في ذاته وكذلك حواسنا ؟ حتى إذا أخبرنا في تأكيد وتثبيت حق لنا أن نقول : إننا نعلم حقائق ما أخبرنا به (٢٤) .

أقول : إن القرآن في عرضه ليقينية المعرفة تشغله هذه القضية وهي أن المطلوب من المعرفة هو التثبت والتأكد من أداة المعرفة قبل التثبت والتأكد نفسه . لأن الله سبحانه قد خلق هذا الإنسان ، وزوده بالعقل والحواس وجعلهما أداتين للمعرفة يشعر بهما الإنسان شعورا ذاتيا دون منهج شكى للتثبت والتأكد ، من أنهما أداتان صالحتان أو مصوغتان صياغة تمكنهما من الاتصال بحقائق الأشياء ونقلها إلينا . لم

(٢٣) الغزالي : المفقذ من الضلال : ص ٣٠ .

(٢٤) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ج ٢ مقدمة المحقق : ٤٢ - ٤٤ .

يشغل القرآن نفسه بالعقل أكثر من أنه جعله مناط التكليف أو شرطا من شروط الأهلية للخطاب الرباني المتعلق بالعبد ، فإذا زال العقل سقط التكليف . كما أنه جهة للتفكير والتذكر والتعقل ، والقيام بدوره في توجيه الإنسان إلى ربه . كما أشغل القرآن المؤمنين بالغاية التي خلقوا من أجلها بشرا عارفين مفكرين وهي ثمرة هذا التكليف أى العبادة ، كما قال تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ (٢٥) . وعبادة الله لا تكون بغير معرفته . والحقيقة أن شبهة دخول مناهج الشك إلى الفكر الإسلامى حتى لو كان منهجيا كانت خطيرة على تفكير المسلمين ومنهجهم في مجال المعرفة . ولعل الغزالي قد صاغ هذا المنهج متأثرا بقراءاته الفلسفية الكثيرة من اليونانية القديمة ومذاهب فلاسفة المسلمين . بل كان فلاسفة المسلمين ممن سبقوه كإكندى والفارابى وابن سينا - في مسألة إمكان المعرفة - أحوط منه فلم يثيروها ، وكانوا معتقدين وقينيين فيها بل إن ابن سينا قد ألمح إلى شعور الإنسان البديهي بذاته على غير ما شك مطلق منه ولا منهجي ، وقال ابن سينا : « ارجع إلى نفسك وتأكد هل إذا كنت صحيحا وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفتن للشئ فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ حتى إن النائم في نومه ، والسكران في سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره . ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيأة وفرض أنها على جملة من الوضع والهيأة لا تبصر أجزائها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها وقد غفلت عن كل شئ إلا عن ثبوت أئيتها . تنبيه : بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك ؟ وما المدرك من ذاتك ؟ أترى المدرك منك أحد مشاعرك ؟ أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فإن كان عقلك وحده غير مشاعرك بها تدرك أفبوسط أم بغير وسط ؟ وما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط . فبقى أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى إلى وسط فإنه فبقى أن يكون لمشاعرك أو بباطنك بلا وسط » (٢٦) .

(٢٥) الذاريات : ٥٦ .

(٢٦) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات : ٣٤٣/٢ - ٣٤٦ .

ذلك أن من يشك مجرد الشك في أداة التثبت والتأكد ، أى في الحس والعقل إنما هو مردد لقول الشكاك من أنه ينبغي تجاوز ما تأكدنا من معرفته إلى البحث عن صياغة الأداة الموصلة للمعرفة إذ إن الأشياء ليست إلا كما تبدو لى أى كما أثبتت وأتأكد منها بعقلي وحواسي ، ولكن ذلك لا يكفي حتى يكون ثمة وثوق بأن هذه الأداة ، للمعرفة أداة سليمة صادقة . وكل ما جاء به الغزالي أنه أرجع هذا الوثوق إلى الدين نستمد منه ثقتنا بالعقل . وكان ما أحراه أن لا يدخل هذا المنهج أصلا ويعترف من أول الطريق أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان مزودا بما يمكنه أن يعرف ويعلم ويسير على منهج في هذه الحياة .

الشك المنهجي ليس الطريق الوحيد لليقين :

أضف إلى ذلك أن اليقين لا يمكن أن يكون مصدره الوحيد هو الشك المنهجي . ذلك لأن الاعتقاد الجازم أو الإيمان الذي يطلبه القرآن لا يشترط هذا الطريق ، يقبل الله تعالى إيمان الأشخاص عن طرق كثيرة بعضها عن طريق التعليم والتلقين ، وأخرى عن طريق إنارة الفطرة والوعى السليم ، وثالثها : عن طريق النظر والاستدلال . ورابعها : عن طريق التقليد الواعي ، وليس مجرد الانسياق مع التيار حتى إن من يسوقه تيار الإيمان ، فإن الحياة الإسلامية وممارسة الواجبات الدينية في المجتمع المسلم تعطيه الوعى بمعتقداته . كل هذه الأصناف من الإيمان مقبولة وتوصل إلى اليقين ، وفيها تنوع على فطر الناس التي تنوع استجابتها وفقا لتنوع الأساليب .

ولعل شبهة اشتراط النظر والاستدلال كطريق للإيمان التي من أجلها يقوم المنهج الشككي للتسليم بيقينية المقدمات اللازمة للبرهان ، وهو ما جعل متكلميها يقعون في هذه المسألة في شرك الفلسفة وخديعتها إذ اشترطوا النظر في الإيمان وأنه لا يقبل إيمان المقلد . وفي هذا خروج عن منهج البساطة القرآنية ، التي تجعل الإيمان عاما لجميع الناس ، سواء من عرف طريق النظر والاستدلال ، أم من آمن بغير هذا الطريق . وسواء من حقق اليقينية لأدواته المعرفية أم من لم يعرف شيئا عن هذا المنهج . قد كان رسول الله ﷺ يقبل إيمان من يشهد بأن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله دون أن يكلف واحدا منهم بالنظر والاستدلال ودون أن يعطيه درسا في الشك المنهجي ،

لتعتدل صحته ويعود إلى التسليم بالبدييات الواضحة المتميزة .

وكان للنظر والاستدلال ومنهجه دور يمكن أن نقومه بعد قليل في اتجاه علماء الكلام في الدفاع عن العقيدة، وسنبين قيمته كذلك في المسألة القادمة في يقينية المعرفة القرآنية .

وإن كان الشك المنهجي يدعى أنه رد على الشكاك والسوفسطائيين ، فنقول : إن هذا الشك كان رد فعل ، وإثبات الحقائق في نظر القرآن يكون بمنهج القرآن وليس بمنهج رد الفعل ، التي غالبا ما يحصل فيها التأثير بالخصم . وهذا ما تجنبه القرآن بمنهج الله العليم الخبير بالفطر وما يقومها ويوقظها وينقذها قال الله تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (٢٧) وقد زود الله تعالى الإنسان في القرآن بمنهج يعيد هذه الفطرة إلى طبيعتها السوية كما قال تعالى : ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾ (٢٨) ووضع الناس أمام بدبييات يقينية لا يمكن إنكارها ولا تحتاج إلى الإثبات بطريق الشك المنهجي، وإنما بمنهج الرجوع إلى الفطرة السوية المعتدلة ، قال تعالى : ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (٢٩) وقال : ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ (٣٠) .

وقال : ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٣١) .

وأقام منهجا للبحث يخالف ذاتية المعرفة تلك الذاتية التي تبتها الفلسفة في جميع

(٢٧) الملك : ١٤ .

(٢٨) الانعام : ٨٣ .

(٢٩) النحل : ١٧ .

(٣٠) الرعد : ١٦ .

(٣١) لقمان : ٢٥ .

عصورها ، وهى التى تجعل الإنسان مصدر المعرفة ومرجعها الأخير سواء بدأت من الإنسان نفسه بعقله أو انعكست من الواقع على دماغه . والقرآن يحارب ذاتيه المعرفة هذه بأن يجعل العلم ليس ذاتيا للإنسان ولكنه صفة من صفاته وإن كان لا يتخلف عنه فى لحظة الشعور بالذات ذلك أن الذات العارفة لا تفقد نفسها إلا ساعة انعدام الإنسان وموته . ولكن هذا العلم معطى للإنسان، وليس ذاتيا فيه، مخلوق له وليس هو خالقه ، يأتيه بعد مرحلة الولادة وليس مولودا معه ، كما قال سبحانه : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (٣٢) وينزعه منه سبحانه حتى وهو إنسان حتى كما قال سبحانه : ﴿ ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكي لا يعلم بعد علم شيئا ﴾ (٣٣) .

وجعل فى هذه المعارف الطائفة على الإنسان ما تقبل فى قوتها لأن تصبح بديهيات لا يستدل عليها أو مقدمات يقينية للأدلة . وهذا بخلاف النظرة المثالية التى تجعل المعارف ضرورية مخلوقة أصلا فى الإنسان قبل ولادته حتى عند « ديكارت » . ما نطن الغزالي يذهب إلى ذلك لأنه يعترف بأن الله يقذف نورا فى القلب فيعتدل مزاج الفطرة وتعود لصحتها حتى ولو فسرنا هذا النور بأنه نوع من أنواع العقل ، فإن الغزالي يعترف بأن الإنسان ينضج عقله المستدل المكلف على أساسه ، والذى علامته البلوغ بعد ولادته بزمان . وبهذا يمكننا أن نفهم عبارات الغزالي بعد أن رجع من شكه إلى الاعتراف بالمبادئ العقلية الثابتة - قبل شكه وبعده - أنها كانت « لا ينظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قدفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » (٣٤) . ومنها معرفة الذات التى هى شرط لإمكان معرفة الله وهى معرفة بالحدس أو الحس السادس إذ أن ماهية الإنسان الحقيقية تتمثل فى أنه متميز عن غيره من المخلوقات بالعقل أو القلب أو النور كما سماه الغزالي فمعرفة الذات إذن انسجام مع إنسانية الإنسان والوعى بها دليل الاتزان العقلى (٣٥) .

(٣٢) النحل : ٧٨ .

(٣٣) النحل : ٧٠ .

(٣٤) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٣١ .

(٣٥) د. محمود حمدي زقزوق : المنهج الفلسفى بين الغزالي وديكارت ، ط ١ مكتبة الانجلو القاهرة ١٩٧٣ : ص ١١٣ .

وهناك أيضا الحقائق الأخرى كالحقائق الرياضية ، تحتل مكانا مرموقا بين هذه المعاني الأولية وهناك المعارف الأولية الحسية والبدئية المتواترة وكل هذه يرجع القرآن الفطرة للوعى بها .

ربانية الحل القرآني لامكان المعرفة وانشطارية الحلول الفلسفية :

إذا كنا عرفنا أن الاتجاه الشككي قد سد الفجوة بين الذات العارفة والشئ المعروف، والتي تمثل مسألة إمكان المعرفة بالقول باستحالة سد هذه الفجوة ، ومن ثم أنكر الوجود الثابت للأشياء والحقائق مع تعليق الحكم فيها . وأن الاتجاه اليقيني في المذاهب الفلسفية قد سد هذه الفجوة على اختلاف : فالمثالية أو العقلية سدتها بأن جعلتها تدور حول الإنسان نفسه فحسب وأدت إلى ما يسمى بعقدة التمرکز حول الذات وأنكرت الوجود الواقعي للأشياء في ذاتها ، بل « وجود الموجود هو أن يدرك أو يدرك »^(٣٦) فما لا يدرك لا وجود له ، وكل ما أعرفه عن الشئ فهو ما أدركه عنه . بينما حلت التجريبية هذه المسألة بالتركيز على الوجود الواقعي وجعل الإنسان بإدراكه انعكاسا لهذا الواقع المادي فأهدرت كرامة الإنسان وجعلت الوجود هو كل ما يمكن للإحساس أن يحصله وركزت على المعطيات الحسية فحسب. وجاءت النقدية لتحل المشكلة بأن جمعت بين هذين الحلين ، الانشطاريين : حل العقلية والتجريبية مع إنكار إمكانية معرفة الشئ في ذاته وجعلت المعرفة الممكنة في نطاق التجربة الممكنة وأنكرت إمكانية معرفة ما وراء التجربة .

وكان المنهج القرآني قد حل هذه المسألة دون أن يجعلها مشكلة، وكان حله لها فريدا فهو أولا : لم يجعل سد هذه الفجوة قائما على التركيز على جهة دون أخرى ولا حتى بالجمع بينهما في إطار الوجود الطبيعي ، أو في فصل الواقع بما فيه الإنسان — وهو من الواقع — وإنما اعترف بدور الإنسان في التعامل مع الواقع مسخرا له هذا الواقع دون أن يكون هو المتصرف الوحيد فيه. فمع إعطاء الإنسان مهمة الاستخلاف

(٣٦) كما يقول باركلي : انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ١٦٧ .

في الأرض وعمارتها لم يجعله إلها لها تتمركز حول ذاته وإنما يعمرها ويتعامل مع عناصر الوجود فيها عابداً لله رب العالمين . ودوره فيها أنه خير المخلوقات الذي يعنى دوره ويؤديه فخلص بهذا الإنسان من عبوديته لذاته من عقدة التمرکز حول الذات . كما أنه اعترف بالوجود الواقعي وحرر الإنسان في الوقت نفسه من أن يكون عبداً للكون ومظاهره . والإنسان وهو يقوم بدوره ويتعامل مع الواقع ، والواقع والإنسان ، كلاهما مردود وراجع إلى الله سبحانه وتعالى وفي إمكان هذا الإنسان أن يعلم ما هو خارج التجربة بتعليم الله له . وهنا يمكن أن نقول إن القرآن لا يفنيه حقه أن يقال فيه إنه « مثالي واقعي » بل إن أحسن مصطلح نطلقه عليه هو مصطلحه نفسه وهو أنه « رباني » . هذه الربانية في النظرة التي تقتضي أن الواقع مخلوق لله والإنسان جزء من هذا الواقع ، ولكنه المخلوق الواقعي الواعي أو العاقل . والواقع بما فيه الكوني والإنساني يتوجهان إلى عبادة الله عز وجل :

الأول : منه وجزء كبير من الإنسان ذاته وهو الجانب الإرادي يعبد الله وهو منزوع الإرادة والاختيار قال تعالى : ﴿ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ (٣٧) .

والثاني : منه وهو الإنسان في جزئه الإرادي يتعامل مع نفسه ومع الواقع يعبد الله عن طوع وإرادة ومحض اختيار وكلاهما الواقع الحسي ، والإنسان بعقله مرتبطان بمصدر الخلق والمعرفة وهو الله سبحانه .

والإنسان يتعامل مع الواقع تعاملًا معرفيًا ، هو فيه سيد الكون ، ولكن باستخلاف الله له فيه ، يقبل ما يقبل ويرفض ما يرفض بمفهوم العبادة الشاملة لله . فيتعامل الإنسان العابد لله المعلم بتعليم الله مع الواقع المخلوق لله المسخر للإنسان بتسخير الله. بهذا الموقف تسد الفجوة بين الذات العارفة والموضوع المعروف ، العقل والحس معاً ، وليس الحس وحده ولا العقل وحده هما الأداة المعرفية الإنسانية التي بواسطتها يتصل الإنسان بالواقع . كما كان الإنسان يتصل ببقية موضوعات المعرفة

(٣٧) الإسراء : ٤٤ .

التي ليست في دائرة العقل والحواس بمصدر خارجي هو الذي خلقه وعلمه عن طريق الوحي أو المعرفة النبوية . والحس والعقل معا محكومان في أداء دورهما العبادي في المعرفة بالمصدر الموثوق اليقيني والرباني وهو الوحي . ذلك أن الإنسان لا يمكنه الإيمان بالحس دون وجود عقل يحكم بصدق الإحساس . كما أن العقل وإن كان يستند إلى الحس ، فلا يمكن أن يكون الحس هو الذي يحكم عليه بمحدوديته . والحس والعقل وهما ملك الإنسان المخلوق العاجز الذي يبتدىء علمه وينتهي ويفنى لا يمكن أن يكونا المصدر الوحيد للمعرفة ، وإنما لابد من مصدر لا ينضب ولا يحكم عليه بالمحدودية والفناء ، وهو المصدر الرباني عن طريق الوحي .

ومن ثم فإننا نستطيع القول بأن حل القرآن للمشكلة كان ربانيا متكاملا، بينما كان حلها في الاتجاهات الفلسفية حلا انشطاريا . وحتى من جمع بين الواقع والذات عن طريق الحس والعقل قد كان حله ماديا ، إذ لم يفهم من العقل والحس إلا على أنهما المعطيان الماديان الذاتيان للإنسان بعيدا عن دائرة المخلوقية لله والعبودية له . والذات لا يتجاوزان عالم الشهادة إلى عالم آخر هو عالم الغيب ، الذي هو مقتضى المفهوم الرباني للمسألة . ذلك أن عالم الغيب لا يمكن إدراكه ولا معرفة حقائقه بالبرهان العقلي الذي هو قمة ما يحكم به العقل كوسيلة للمعرفة - لأن التجريد في إدراك الماهيات إنما هو ممكن في مجال المحسوسات والمواد الخارجية المشخصة . وإذا كنا لا ندرك موجودات عالم الغيب فكيف نقوى على أن نجرد منها ماهيات وليس لنا إلا النفس الإنسانية التي بين جوانحنا ؟ وما عدا ذلك فإنه أمر غامض لا سبيل إلى إدراكه ولا للوقوف عليه في مجال المعرفة الإنسانية . ولكننا لا نقف هنا كما تقف « النقدية » التي ترد استحالة معرفة عالم الغيب أو « الميتافيزيقا » أو الشيء في ذاته عن طريق العقل النظري نظرا لانحصار حدود التجربة الإنسانية فإننا نخالفها ونقول : إن بإمكان العقل النظري من خلال قوانين عالم الشهادة أن يؤمن بمبدأ وجود عالم الغيب ، ولكن التجربة الإنسانية الحسية والعقلية تعجز عن معرفة وإدراك كنه وتفصيل عالم الغيب . وإنما لملك مصدرا آخر غير بشري يعطينا ما يلزمنا من هذه المعرفة وبما يتوافق مع أداء دورنا العبادي الاستخلافي في الحياة . مصدره من يعلم الغيب والشهادة الله

سبحانه وتعالى الذى قال عن نفسه ﴿عالم الغيب والشهادة﴾ (٣٨) وذلك بأن ينزل
وحيا من لدنه ، على من يشاء من عباده لينذر الناس ويعرفهم ﴿المص﴾ كتاب أنزل
إليك فلا يكن صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين ﴿٣٩﴾ .

فمثل هذا المنهج « النقدى » نفهمه من القرآن على غير ما فهمته الفلسفة التى
تنكر ما وراء الحس والعقل، لأنها كما نرى أنها على قد الطبيعة ومقولاتها لا يمكن
انطباقهما على ما وراء الطبيعة. وقد بين ابن خلدون ذلك الوهم الخطير الذى غطى
بصائر الفلاسفة فاعتقدوا أن الوجود عند كل مدرك ينحصر فى مداركه فقال : إن
الوجود أوسع من أن يحيط به الإنسان الذى هو جزء من هذا الوجود ، أو يدعى أنه
يستكمل إدراكه ويعرف حقيقته (٤٠) . فللاشياء وجود حقيقى ثابت فى عالم الغيب
والشهادة ، وإن كان الإنسان قد أعطى العلم بشيء من هذه الحقائق ، فقد أعطىها بما
يستلزمه دوره فى الحياة ومن ثم فإن القرآن يعارض كل الحلول البشرية لهذه المسألة
ويرسئ تصورا يعترف فيه بواقعية الأشياء ، ومقدرة الإنسان على المعرفة ، وبأنه مزود
بطرق فيه ثابتة ، الحس والعقل ، وبطريق الوحي ، وإن الواقع أشمل من أن يكون عالم
الإنسان المشاهد أو عالم الشهادة ، وإنما يشمل عالما آخر أوسع وأثبت وهو عالم
الغيب ، وأن عالم الشهادة عالم يسلم نفسه إلى عالم الغيب الأزلى . والقرآن بهذا
يفتح المجال واسعا للنفس الإنسانية كى لا تسلم نفسها للشك واللاأدرية وإنكار
الحقائق . ويجعل العلم أساسا لمهمة الإنسان فى الحياة والضرورة الفطرية للإنسانية
السوية ، والخروج عن هذا كله إنما هو الجهل والشك والإلحاد والكفر والهوى
والضعف وظلام الجاهلية فى تصوراتها وقيمها وأنظمتها وأوضاعها ، كثمرة من
ارتباط الإنسان بالواقع المادى بما ينطوى عليه من أشياء فيها ازدواج وتغير وتضاد .

والقرآن يحزر الإنسان من هذا الواقع المادى ليجعله مخلوقا ربانيا يتعامل مع الواقع

(٣٨) الأنعام ٧٣ ، الرعد ٩ ، السجدة ٦ .

(٣٩) الأعراف : ١ - ٢ .

(٤٠) ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، طبعة الحاج عبد السلام بن شقرون ، القاهرة : ص ٤٠٤ .

المادى ويسخره ويعبده الله ولا يعبد . ولا يعترف القرآن في الوقت نفسه بالنظرة الخيالية غير الواقعية - باسم السمو عن الواقع المادى - التى تراها الأفلاطونية الحديثة التى تنظر إلى المادة عدما وإلى عالم الشهادة خيالات وأشباحا وظلالا ، وأن الحقيقة إنما هى في عالم الغيب فحسب . ولعل بعض النظريات التصوفية آمنت بهذه النظرية وإن كان التصوف في نظره كان لا يقصد أكثر من أن يوجه الأنظار إلى الحياة الآخرة الدائمة ، واحتقار الحياة الدنيا الزائلة ، ولكن لو وزنت الأمور بالميزان الصحيح ، واتبع منهج القرآن الذى أعطى كل شئ حقه من النظر والتقدير لما وجدنا هذه النظرية التصوفية التى ترى أن انكشاف الحقيقة لا يكون في الدنيا ، وأن ما في الحياة الدنيا ليس إلا مجرد الأسماء فحسب وليست حقائق ، وإنما الحقائق أو المعانى على حقيقتها في عالم الغيب أو الآخرة .

ولذا نجد أبا بكر بن العربي - تلميذ الغزالي - يأخذ على الغزالي قوله في حل إشكال إمكان المعرفة بأن « هذا الإشكال لا يتضح بالدليل ، وإنما يروى منه الغليل ويشفى العليل ، ما يفيض من نفحات رحمة الله على القلوب ويشرق عليها من نوره ، حتى إذا انشرفت الصدور ، وصقلت القلوب ، تجلت فيها الحقائق مبادئ وغايات ، سوابق ولواحق » (٤١) . ويعلق ابن العربي على هذا بقوله : « عاصمة : إن هذه كلمات صدرت على مناحى الصوفية لأنها تعتقد أن المعقول فوق المحسوس وأنا وإن كنا في عالم الحس أبدانا ، فنحن في عالم العقل قلوبا . والقلوب لا تزال تقطع بينها وبين الأبدان العلائق وتحسم القواطع ، وهذا الكلام كله بناء منهم في الباطن على عقائد اختيارية ركبوها - بزعمهم - على قواعد عقلية ، وأسكتوا عنهم المعارضين وسكتوا قلوب الشاذين ، بما روه عن النبي ﷺ أنه قال « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » (٤٢) وهذا الحديث ليس له أصل في الدين .. ولا يدخل في منزلة من منازل

(٤١) عمار طالبي : آراء أبي بكر بن العربي الكلامية : ١٤/٢ - ١٥ .

(٤٢) قال العجلوني في كشف الخفاء : هو من قول علي بن أبي طالب . لكن عزاه الشعراوى في الطبقات لسهل التستري ، ولفظه في ترجمته ومن كلامه : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا وإذا قاموا ندموا ، وإذا ندموا لم تنفعهم ندامتهم » .

انظر الشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحى (المتوفى سنة ١١٦٢ هـ) : كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس . مكتبة التراث الإسلامى . حلب . ٤٣٢/٢ .

السقيم فكيف الصحيح .

وقد كنت فاضته فيها ، وأشرت بلمحة عن الإمساك عن الحديث إلا ما صح على قدر منزلي منه . ويقول لي - الغزالي - : بضاعتني في الحديث مزجاة ولقد أخذت معي في الحديث أبو بكر الفهرى عند انكفائي من العراق فأعلمته بذلك من قوله ، فلم يعذره كما لم أعذره «(٤٣)» .

وبعد هذه المقدمة يعود فيقول : « إن غلاة الصوفية ، ودعاة الباطنية يتشبهون بالمتدعة في تعلقهم بمشبهات الآيات والآثار على محكماتها ، فيخترعون أحاديث وتخترع لهم على قالب أغراضهم ، ينسبونها إلى النبي صلى الله عليه وسلم ويتعلقون بها علينا . فمنها حديث « الناس نيام » ، وليس بخبر وإنما هو مثل ضربه بعض الحكماء ليظهر بذلك فضل الآخرة على الدنيا . فأما أولاً فإنما انتحوا به إلى أن ما في الآخرة ليس على حقائق ما في الدنيا . وأن ما في الدنيا من أمر الآخرة أسماء لا معاني ، حتى نسبوا ذلك إلى ابن عباس والصدر الأول ليرتبوا عليه أنه أمور الآخرة إنما هي أسماء محضة لا اشتراك بينها وبين معاني الدنيا في الوجود ، نسبتها إلى ما في الدنيا نسبة البحر في المنام «(٤٤)» .

وانتهى ابن العربي إلى بيان للأشياء حقيقة تعلم في الدنيا كما أن لها حقيقة تعلم في الآخرة وإن كانت في الدنيا حقائق الأشياء فيها نقص وعجز وعيب في ذاتها ، بينما هي في الآخرة مبرأة من كل نقص وعيب ، ونقص الحقائق في الدنيا مع كمالها في الآخرة لا يؤثر على العلم بكل منها شيئاً ، ولا يجعلنا ننظر بشك نخوها ، وما فيها من أشياء .

يقول ابن العربي : « وقد علم بالدليل كل عاقل أن الدنيا حقيقة على ما هي عليه ، والآخرة حقيقة على ما هي عليه ، وليس ما يستغرب بينهما من التباين وهما مخلوقات بأغرب من التفاوت بين الخالق والمخلوق في الذات والصفات ولكل واحد من هذين القسمين الأعلى والأشرف والأسفل الأدنى حقائق وما بينهما من التفاوت لم تبطل

(٤٣) المرجع السابق : ١٥ - ١٨ .

(٤٤) المرجع السابق .

حقيقة الأكمل حقيقة الأنقص بل وجبت لكل واحد صفاته «(٤٥)» .

خصائص الحل الرباني :

ومن ثم كان حل القرآن للمشكلة حلاً جذرياً وشاملاً وحكيماً ، ومتوازناً ، أى كان حلاً ربانياً بكل ما تتميز به الربانية من خصائص ، لأن الواقع والإنسان مخلوقان لله عز وجل ، والرابطة المعرفية بين الإنسان وموضوع معرفته قدرها الله عز وجل بما في طاقة هذا الإنسان ، وبما يكفل له أداء سليماً لدوره العبادي في الحياة . والقرآن وهو يعترف بالواقع والذات العارفة أو بالوجود والفكر أو الحس والعقل ، لم يكن جمعه بينهما بالتركيز على مادية المعرفة وتحكم قوانين العقل بصرامتها ، كما فعلت الفلسفة النقدية مما جعلها غير كافية في حل مشكلة إمكان المعرفة ، إذ في الوقت الذي سلمت فيه بإمكان المعرفة في نطاق الظاهري للشيء حرمت إمكان معرفة الشيء في ذاته . وجعلت الإيمان بعالم الغيب من طريق العقل العلمي ، أما العقل النظري فليس في إمكانه إدراكه ولا الاستدلال على وجوده .

بينما جعل القرآن عالم الغيب أو ما يخفى على الإنسان من كنه الشيء وحقيقته أو ماهيته ، من الممكن للعقل نفسه من خلال قوانين عالم الشهادة أن يسلم بمبدأ وجوده ، وأرجع الإنسان في معرفته إلى مصدر معصوم وهو الوحي ، دون أن يجعله مستحيل المعرفة ، فهو ممكن المعرفة من حيث قدرة العقل من خلال مقولاته على إمكان التسليم به ، وقدرته على استقبال المعلومات الأكيدة عن طريق الوحي على الأنبياء ، وقدرته على فهمها بما آتاه من سلطان في الفهم والعلم . والقول بجعلها ممكنة المعرفة لا يعنى أن العقل يستطيع أن يدرك الأشياء وحقائقها بنفسه سواء في عالم الغيب أو عالم الشهادة ، ولكن فرق كبير بين إلغاء دور العقل والثقة به ، ومن ثم إنكار معرفة الشيء في ذاته ، وبين جعل هذه الإمكانية قائمة ، ولكن بمصدر آخر يخاطب العقل ويوجهه بقوانينه ولا يلغى وجوده وكفايته في المعرفة . وهذا لا يتعارض مع نسبية المعرفة في مناهج القرآن ذلك أنها منسجمة مع طبيعة المخلوق العاجز وأنها نعمة أو هبة من الله

(٤٥) المرجع السابق : ص ١٨ - ١٩ .

الخالق العليم بكل شيء كما قال تعالى : ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾ (٤٦) ،
وقال سبحانه : ﴿ وفوق كل ذي علم عليم ﴾ (٤٧) . وهذا حل للنسبية في المعرفة
من جهة الإنسان ولإطلاق العلم بالنسبة لله تعالى . ولا ينظر بعد ذلك إلى محاولة
الماركسية لإمكان معرفة الشيء في ذاته ، لأنها جعلتها ممكنة بمفهومها المادى الذى
يجعل الفكر انعكاسا للواقع المادى والتطبيق العلمى لأنها بحلها لم تحل إلا مشكلة عالم
التجربة ولكن عالم الغيب تنكره وتجده جحدها بالدين والألوهية .

ثم إن الأحكام الرياضية التى جعلها « كانت » من نتائج العقول أو من طبيعتها لا يمكننا
أن نعطيها اليقين المطلق ، لأن طبيعتها كأية حقيقة أخرى من العالم الموجود ، فعلى
رأى « كانت » ، لا يمكننا أن نصل إلى يقين من أن هذه الطبيعة ثابتة لا تتغير . إمكان هذا
الفرض يُقوّض يقينية هذه الأحكام عند « كانت » (٤٨) .

ثم ماهى الوسيلة التى اعتمد عليها « كانت » فى جعل الزمان والمكان عرضيين ذاتيين ؟
هل هى المعرفة أم الجهل ؟ وهل يستطيع أن يدعى أنه اكتشفها بصورة جازمة ؟ إذا
كان الأمر كذلك فإنه يلزمه إذن أنه عالم بحقيقة الزمان والمكان ، وهذا يخالف
لفلسفته التى ترى أنه من المستحيل أن نعرف الشيء فى ذاته . وإذا كان الأمر خلاف
ذلك فإن كانت تدخل جهالات باطلة ضمن المعلومات الصحيحة والمقولات التى
ينشرها على التجربة لتعطيها معرفة ممكنة .

ثم إن « الزمان والمكان مكتشفان بالعلم ، ذلك أن التعاقب بين حدثين - وهو
مفهوم الزمان عند « كانت » أو بين شيئين - وهو مفهوم المكان عنده - لا يمكن
الإحساس به . يقول « كانت » : لأنه يستحيل العلم بشيء لازمان له وهذا خطأ ،
فالمستحيل مثلا نعلم به بعيدا عن قلبى الزمان والمكان .

ومن هنا نعلم أن موضوعات المعارف الغيبية - الميتافيزيقا - معلومات لا ريب

(٤٦) الإسراء : ٥٨ .

(٤٧) يوسف : ٧٦ .

(٤٨) برتراندرسل : مشاكل الفلسفة ، ترجمة د. عبد العزيز البسام ، ط٢ مكتبة النهضة القاهرة : ص ٩٥ .

فيها بالرغم من أنها لا تخضع لظرفي الزمان والمكان ، لأنها أولا : معلومات اقتنعنا بها قد يكون أشد من اقتنعنا بنتائج الحس . فكيف نؤمن بهذه ونفكر بتلك ، ولأنها ثانيا : تضاهي تلك المعارف التي نؤمن بها وليست خاضعة لظرفي الزمان والمكان ، مثل المعلومات العقلية ... كاستحالة التناقض ولأنها ثالثاً وأخيراً : هي النتيجة الطبيعية للإيمان برابطة العلة التي آمن بها « كانت » نفسه . والواقع أن « كانت » أبعد عن منطقة الحقائق الغيبية ، لأنها لا تخضع لمفهومي الزمان والمكان وهو لم يأت بدليل مقنع في أن يتخذ من علمنا اليقين بالغيبيات حجة على أن الزمان والمكان لا يعدوان حقيقتين منكشفتين بالعقل وليساً أمرين ذاتيين كما زعم « (٤٩) » .

وهذا لا يعني أن الإنسان لا يملك حقائق بديهية يفهم على أساسها الواقع . ولكن هذه الحقائق أو المعلومات البديهية أو الأولية ليست على الأقل كلها ذاتية . ذلك أن الإنسان يولد ومخلوق معه الاستعداد للمعرفة أو الشعور بالذات وهذه حقيقة يستشعرها ثم إنه يولد وليس لديه معلومات جاهزة كما قال تعالى : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا ﴾ (٥٠) وزود الله تعالى هذا الإنسان بحواس يبدأ وعيها بالأشياء بتكوين معطيات حسية من خلال إحساسها بالواقع ، ويكون للعقل دور في هذه الإحساسات وتنظيمها ، والعقل نفسه ينمو وينضج حتى يجعل من هذه الإحساسات علوماً أولية أو مقدمات للقياس والاستنباط سواء بطريق الاستقراء أو بتكوين بديهيات من النظرة الأولى للمعطى الحسي الجزئي الواضح الثابت ، وينمو العقل تنشأ عنده كذلك أوليات عقلية بديهية كقانون عدم التناقض أو قانون الثالث المرفوع .

فالحس إذن والعقل يشتركان معا في تكوين المعلومات الأولية كما لا يمنع أن تحصل في العقل قوانين بنموه ونضجه كما تنشأ مسلمات أخرى من خلال البيئة التي يعيشها وتتلى على مسامعه متواترات أخذت حكم البديهيات . وعلى ذلك فالحس أو التجربة ليس منفصلاً عن الذات العارفة ، بمعنى أن الواقع له علاقة بمعلوماتنا الأولية إلا أنه ليس

(٤٩) محمد تقى المدرى : الفكر الإسلامى : ص ٩٣ .

(٥٠) النحل : ٧٨ .

هو الذى يعطينا هذه المعلومات فحسب ، وإنما تشترك الذات مع الموضوع أو العقل مع الواقع فى صياغة معلومات أولية مع أن العقل يملك بديهيات ووجدانيات أخرى ليست التجربة الحسية مصدرها ، نشأت عنده بعد الولادة ومع نمو أبعاده الوجدانية أو الروحية والجسمية والاجتماعية والفكرية والنفسية . ولعل القرآن قد بين هذه الأبعاد وبين دورها فى المعرفة فقال سبحانه : ﴿ وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ﴾ (٥١) وقال : ﴿ إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً ﴾ (٥٢) .

المتكلمون يحاولون تمثيل الحل القرآنى :

والقرآن وهو بصدد بيانه ليقينيه المعرفة — حلاً لمشكلة إمكانها — نبه إلى مهمة الحس والعقل معا . وهذا المنهج قد فهمه علماءنا الذين تصدوا للرد على الشك السفسطه والاتجاهات المثالية فى الفلسفة اليونانية ، وهم علماء الكلام ، إذ قرروا أنه « من الخطأ القول بأن الحواس تقضى على العقول أو العقول قاضية عليها » (٥٣) ، كما يمكننا ونحن بصدد بيان إمكان المعرفة أن نقيم منهج المتكلمين ، باعتباره إحدى محاولات شرح التصور الإسلامى أو الفلسفة الإسلامية فى زاوية من زواياها وهى الدفاع عن العقائد الإسلامية ، وإثبات قضاياها مستلهمين روح القرآن ونصوصه وبلغه الحس والعقل معا ، وبمنهج العودة إلى البديهيات العقلية التى يشترك فيها الناس بصفته الإنسانية فنقول بصدد هذا التقييم :

إن علم الكلام يبدأ من مسلمة اعتقادية بوجود الله سبحانه وصفاته وبالنبوة ، وإن كان يقيم الأدلة العقلية عليها مستوحياً ذلك من القرآن . ولا مانع من أن يكون لنا مأخذ عليه فى هذا الصدد ، إذ نجده قد وسع دائرة الاستدلال على وجود الله أكثر من دائرة التوحيد بخلاف المنهج القرآنى . ولعل معه بعض العذر إذ أنه كان

(٥١) النحل ٧٨ والملك ٢٣ .

(٥٢) الاسراء ٣٦ .

(٥٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ، ج ١٢ (النظر والمعارف) : ص ٥٧ ، ٥٨ .

منهج دفاع عن العقيدة الدينية في وجه الفلسفة اليونانية الوثنية ، وإن وصلت بصورة مزوجة بالمسيحية واليهودية . وهو بهذا المنهج يجعل الوحي المصدر الرئيسي مع الجس والعقل في الإيمان بالحقيقة وشرحها ، بل هو المصدر الرئيسي ، على خلاف منهج الفلاسفة المسلمين الذين لم يكونوا يمثلون التصور الإسلامي ولا الفلسفة الإسلامية القرآنية الحققة ، إذ أنهم جعلوا الحقيقة ثمرة التوفيق بين مصدرين وطريقين : مصدر الفلسفة اليونانية من جهة ، والدين من جهة أخرى ، وطريق العقل من جهة وطريق الوحي من جهة أخرى . فخرجوا بحقيقة الدين عن طبيعتها وعقدوا مشكلة الفلسفة بما لا يتناسب ومنهجها . ومن ثم كان غرض علماء الكلام من بحثهم ذلك حراسة العقيدة والذب عنها في وجه التيارات الفكرية الفلسفية الوافدة ، وإيراد الحجج على الخصم وإثبات العقائد مع الاستناد إلى بديهيات العقل التي لا يرفضها الدين بل لهم من منهج القرآن مستند ، إذ أن القرآن يأتي بحجج الخصم ويرد عليها مع إيقاظه للفطرة البشرية ، من أجل أن تعي المسلمات الأولية التي ينتهي إليها استدلال العقول . ذلك أن الأصل في فطرة الناس أن الله جعل فيهم الإيمان به وبوحدانيته ، وجعل من الرسل مبشرين ومنذرين وحججا على الخلق ، يردونهم كلما انحرفوا عن الحقيقة وعن الفطرة السليمة نظرا لتأثير البيئة من قيم وأوضاع وتصورات ، ولما خلق الله في الإنسان من قابلية الاندفاع وراء الشهوات والغرائز وعلى ذلك فالوحي الذي يبلغ الرسل دين الله عز وجل ، وإن كان الإيمان بأنهم رسل والتصديق بهم يعتمد لدى البعض على ظهور المعجزة على يديه ، فإنه ينتهي هذا التصديق إلى العقل أو العادة . وقانون العادة لا يبعد كثيرا عن أن يكون قانونا عقليا . فالعقل السليم هو ما يخاطبه الدين وهو الذي يقر بصدق النبوة وما تأتى به من عقائد . بل وهو مناط التكليف وأضبط الدلالات على الفطرة السليمة . هنا لا مشكلة في إمكان المعرفة ، لا شكية ولا منهجية ولا نقدية ، العقائد طريقها الوحي والعقل يسلم بمقتضى قوانينه بالوحي طريقا للمعرفة ويفهم ما ينزل به الوحي من قضايا ، ولا مشكلة إطلاقا بين الوحي والعقل ، فكلاهما هبة من الله ، والإنسان يتعلم كما وبما علمه الله . والمعرفة بالعقل والوحي للأشياء معا أو بكل ما يختص به معرفة حقيقية وليست ظاهرية في عالم الغيب وعالم الشهادة على السواء . فتقينا المنهج علم الكلام بناء على ذلك كله أنه

وإن كان منهجيا يستأنس بأولويات المعارف والعلوم لكنه ليس بحثا عقليا مجردا ، إنما يثبت بالعقل قضايا يأتي بها الوحي ، ويسلم للوحي في قضايا يعجز عنها نظرا لانحصار قوانينه في عالم الشهادة ، مع تسليمه بتلك القضايا - قضايا الغيب - بمبدأ وجودها أو وجود عالم الغيب ذاته من خلال قوانينه في عالم الشهادة .

ولو قيمنا علم الكلام بحسب غاياته التي بينها أصحابه ، لما تعرض للهجمات الشرسة التي يعاني منها ، حتى على يد بعض المسلمين ، وهنا نفرق بين منهج يبنى عقيدة ومنهج يدافع عن عقيدة ، أما المنهج الأول فهو القرآن ، ومنهج القرآن نفسه دونما تصرف من البشر ولا تفلسف والمنهج الثاني وإن كان يرجع إلى القرآن فلا يمثل زاوية الدفاع وهو منهج علم الكلام . فلو أخذنا علم الكلام بمهمته التي نذر نفسه لها ، لأعذرناه فيما فعل ، ولا أدل على ما نقول أكثر من تعريفات هذا العلم التي أجملها القاضي الأبيي فقال : « علم الكلام علم يقتدر معه ، على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل . وبالدينية : المنسوبة إلى دين محمد ﷺ » (٥٤) .

وشرح السيد الجرجاني هذا التعريف ونبه على أن العقائد لا تثبت بعلم الكلام ، أى لا تكتسب للشخص نفسه به وإنما العلم بالعقائد ليس عن طريق الكلام وإنما يحصل له ذلك العلم قبل أن يقيم عليه الأدلة وأن حاصل الحد أنه علم يقتدر معه على إثبات العقائد على الغير وإنما العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتقد بها وإن كانت مما يستقل العقل فيه (٥٥) .

ويتحدث الغزالي موضعا مهمة علم الكلام فيقول : « وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على رسوله ، عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار . ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة فلهجوا بها ،

(٥٤) الأبيي : المواقف بشرح السيد الجرجاني : ص ١١ ، ١٢ .
(٥٥) المرجع السابق .

وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها فأنشأ الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم
لنصرة السنة بكلام مرتب على تلبيسات أهل البدعة المحدثه على خلاف السنة
المأثورة ، فمنه نشأ علم الكلام وأهله . فلقد قام طائفة منهم بما نديهم الله تعالى إليه
فأحسنوا الذب عن السنة ، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول عن النبوة
ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطروهم إلى
تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والآثار» (٥٦) .

ويرى ابن خلدون في تقييمه لعلم الكلام الفرق واضحا بين الفلاسفة والمتكلمين
في الإلهيات . ذلك أن الفيلسوف يعتمد بالدليل العقلي ليستدل به على مجهول ومن ثم
كان تعويله على العقل بينما المتكلم فالمطلوب عنده ثابت بالشروع وهو مؤمن ومصدق
به ، والاستدلال العقلي عليه ليس إلا لإقامة الحجة على المعارض والدفاع عن
عقائده . والعقل قاصر عن أن يحيط بدائرة الشرع . يقول ابن خلدون : « علم
الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما تلقاها السلف من غير رجوع فيها إلى
العقل وأنظاره . وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثا عن الحق فيها
فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوما هو شأن الفلسفة بل إنما هو التماس حجة عقلية
تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها . وتدافع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا
أن مداركهم فيها عقلية . وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية ، كما تلقاها
السلف واعتقدوها وكثير ما بين المقامين : وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع
لا تساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهي فوقها ، محيطتها بها لاستمدادها من
الأنوار الإلهية ، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها . فإذا هدانا
الشارع إلى مدارك ، فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ، ولا ننظر في
تصحيحه ، بمدارك العقول ولو عارضه ، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقادا وعلمنا ،
ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه . والمتكلمون
دعاة إلى ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضة السلف بالبدع النظرية ، فاحتاجوا إلى

(٥٦) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٣٥ - ٣٦ .

الرد عليهم من جنس معارضتهم ، واستدعى ذلك الحجج النظرية ومخاذاة عقائد
السلفية بها . هذا هو دور العقل من الشرع «(٥٧) .

(٥٧) ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون : ص ٤٣٣ .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ

(၇၀) မှန် : ၁ - ၀ .

[illegible][illegible]

: ကိစ္စ၊ လက်၊ ခါး၊ ရင်၊ နှုတ်၊ ပုံ၊ အောက်

(۸۰) : ۸۸ : ۸۸ : ۸۸

(b4) $\sigma : \mathbb{N} \rightarrow \mathbb{N}$

(VL) 1750: 1 - 0.

(AL) 31 : 31

[illegible][illegible]

תוצאה : 1/112.

1. התאחדות העובדים - התאחדות העובדים (b7)

[illegible][illegible]

(LV) 1871: 681.

(LV) $\pi_1 : 0.1$

(ov) 1562 1A.

[illegible]

675.

قال رسول الله ﷺ: لا يدخل الجنة من لم يمتلئ من العلم، ولا يدخل النار من لم يمتلئ من الجهل. (المعنى: لا يدخل الجنة من لم يمتلئ من العلم، ولا يدخل النار من لم يمتلئ من الجهل.)

(۷۷) « سَمْعًا وَبَصَرًا » وَهَذَا عَلَى مَا فِي الْمَرْثَةِ.

[illegible]

1. (A) $\frac{1}{2}$ (B) $\frac{1}{4}$ (C) $\frac{1}{8}$ (D) $\frac{1}{16}$ (E) $\frac{1}{32}$

[illegible]

جنتیہ اسماء و نسب (۱) (۲) (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰)

ལྟོ་བོ། རྒྱ་ནག་གི་རྒྱུ་རྐྱེད་ཀྱི་སྤྲེལ་བའི་མཆོག་ཡིན།

(b) » יצא חסדו

[illegible]

- (ሄሄ) ገንዘብ : ፳፻፲፱ .
(ወወ) ገንዘብ : ፳ .
(፳፳) ገንዘብ : ፳፻፲፱ .
(ሀሀ) ገንዘብ : ፳፻፲፱ .
(ሀሀ) ገንዘብ : ፳ .

بسم الله الرحمن الرحيم

(۱۵۶) ﴿۱۵۶﴾ اِنَّمَا يَتَّبِعُ مَا يَدْفَعُ اِلَيْهِ رَبُّهُ يَوْمَ يُنْفَخُ الْفُجَاءُ فَتُلَاقِي السَّيْءَ وَتَعْلَمُ أَنَّكَ لَقِيتَ رَسُوْلًا مِّنْ رَّبِّكَ ۚ فَلَوْلَا تَوْبَةُ الْكَافِرِ ۚ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُنْكَرِ ۝۱۵۷

من الآيات التي لا يفسد بها
 الله ما خلق من الآيات التي لا يفسد بها
 الله ما خلق من الآيات التي لا يفسد بها
 الله ما خلق من الآيات التي لا يفسد بها

[illegible]

(၆၆) ကျွဲ : ၆၃ .
(၇၆) ကျွဲ : ၆၆ .
(၈၆) ကျွဲ : ၁၀ .

« إِنَّ يَوْمَ تَوَقُّعُوا اللَّهَ » .

[illegible]

قوله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ من أحسن وأمن يقيناً. وأما قوله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ من أحسن وأمن يقيناً. وأما قوله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ من أحسن وأمن يقيناً.

وقال سبحانه : ﴿ هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنَ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً ﴾ (١٠٥) . وطلب الله من المؤمنين أن يردوا علم ما لم يعلموه على أساس يقيني إلى الله سبحانه. فعندما تساءل أصحاب الكهف عن الفترة التي لبثوها في كهفهم ﴿ قالوا : ربكم أعلم بما لبثتم ﴾ (١٠٦) وكذلك أنكر على من يقولون بغير علم رجماً بالغيب ووجههم إلى أن يكلوا علم ما لم يعلموه إلى الله سبحانه وتعالى فقال سبحانه : ﴿ فقالوا : ابنوا عليهم بنياناً ربهم أعلم بهم . قال الذين غلبوا على أمرهم لننخذن عليهم مسجداً فيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجماً بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل فلا تمار فيهم إلا مراءً ظاهراً ولا تستفت فيهم منهم أحداً ﴾ (١٠٧) ، وقال : ﴿ قل الله أعلم بما لبثوا له غيب السموات والأرض أبصر به وأسمع ما لهم من دونه من ولي ولا يشرك في حكمه أحداً ﴾ (١٠٨) .

تحديد معنى اليقين :

ذكر اليقين في القرآن في تسعة وعشرين موضعاً بصيغ هي : اليقين ويقينا - توقنون - يوقنون - موقنين - واستيقنتها - ليستقين - بمستيقنين . واليقين الذي يريده القرآن هو العلم والثابت الواضح الذي لا شك فيه . إذ اليقين في اللغة (١٠٩) من يقن الأمر يقن يقنا : ثبت ووضح . والوصف يقين ويقال اليقين : العلم الذي انتفت عنه الشكوك والشبه .

ويقال : خبر يقين لا شك فيه ويطلق على الموت لأنه لا يمتري فيه أحد . والإيقان عند الإطلاق : هو الذي لا شك فيه بما يجب الإيمان به في الدين . وقد وردت تعريفات لليقين بعضها متأثر باليقين الفلسفي وبعضها الآخر أعم من هذا اليقين .

(١٠٥) الكهف : ١٥ .

(١٠٦) الكهف : ١٩ .

(١٠٧) الكهف : ٢١ - ٢٢ .

(١٠٨) الكهف : ٢٦ .

(١٠٩) مجمع اللغة العربية : معجم الفاظ القرآن الكريم : ٧٠٩/٢ - ٧١٠ .

التعريف الأول للمتكلمين والمنطقيين :

عرفوا اليقين بأنه : « العلم بالشئ بعد أن كان صاحبه شاكاً فيه ، سواء كان ذلك العلم ضرورياً أو استدلالياً » (١١٠) .

وعرف الزنخشرى الإيقان : بأنه « إيقان العلم بانتقاء الشك والشبهة عنه » (١١١) .

وعرف الجرجاني الإيقان بأنه : « العلم بحقيقة الشئ بعد النظر والاستدلال » (١١٢) .

وكل هذه التعريفات تدل على عدم الشك ذلك لأن ميل النفس إلى التصديق بالشئ له أربع مقامات (١١٣) : أولها : أن يعتدل التصديق والتكذيب ويعبر عنه بالشك . وثانيها : أن تميل النفس إلى أحد الأمرين ، مع الشعور بإمكان نقيضه ، ولكنه إمكان لا يمنع ترجيح الأول . فهذا التجويز مساو لذلك الميل ، ولكنه غير دافع رجحانه فهذه الحالة تسمى ظناً . والثالث : أن تميل النفس إلى التصديق بشئ بحيث يغلب عليها ولا يخطر بالبال غيره ، ولو خطر بالبال تأبى النفس عن قبوله ، ولكنه ليس مع ذلك معرفة محققة إذ لو أحسن صاحب هذا المقام التأمل والإصغاء إلى التشكيك والتجويز اتسعت نفسه للتجويز وهذا يسمى اعتقاداً مقارباً لليقين . والرابع : المعرفة الحقيقية الحاصلة بطريق البرهان الذى لا يشك فيه ، ولا يتصور الشك فيه ، فإذا امتنع وجود الشك وإمكانه سمي يقيناً . فعند المتكلمين كل علم لا شك فيه يسمى يقيناً . ولا يوصف اليقين بالضعف ، إذ لا تفاوت في نفى الشك .

وهذا التعريف لليقين إنما هو تعريف لليقين الفلسفى أو البرهان الذى يستوى مع

(١١٠) الرازى مفاتيح الغيب : ج ١ ص ١٧٣ .

(١١١) الزنخشرى : الكشف : ج ١ طبعة مصطفى الحلبي القاهرة ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢ م : ص ١٣٧ .

(١١٢) الجرجاني : التعريفات : ص ٣٤ .

(١١٣) الغزالي : احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٧٢ ، ٧٣ .

اليقين البديهي أو الضروري الواضح الذي هو الاعتقاد المطابق للواقع الذي لا يقبل الشك ولا الزوال ولا حتى إمكانية التشكيك . وهو متضمن اعتقادين : اعتقاد أن الشيء كذا ، واعتقاد أنه لا يمكن إلا أن يكون كذا ونلمح في هذا التعريف التركيز على موضوعية اليقين وواقعيتها كما نلمح منه أن الوضع النفسي لليقين تابع لهذه الموضوعية ، ومن ثم كان جزماً لا يقبل حتى إمكانية التشكيك .

وأما التعريف الثاني لليقين :

عند عامة الفقهاء والصوفية وأكثر العلماء كما يقول الغزالي : « فهو أن لا يلتفت فيه إلى اعتبار التجويز والشك بل إلى استيلائه وغلبته على العقل حتى يقال : فلان ضعيف اليقين بالموت ، مع أنه لا شك فيه ويقال فلان قوى اليقين في إتيان الرزق مع أنه قد يجوز أن لا يأتيه . فمهما مالت النفس إلى التصديق بشيء وغلب ذلك على القلب واستولى حتى صار هو المتحكم والمتصرف في النفس بالتجويز والمنع سمي ذلك يقيناً . ولا شك في أن الناس مشتركون في القطع بالموت والانفكاك عن الشك فيه ، ولكن منهم من لا يلتفت إليه ولا إلى الاستعداد له وكأنه غير موقن به، ومنهم من استولى ذلك على قلبه حتى استغرق جميع هم بالاستعداد له ولم يغادر فيه متسعاً لغيره ، فيعبر عن مثل هذه الحالة بقوة اليقين وهلى هذا الاصطلاح يوصف اليقين بالضعف والقوة » (١١٤) .

وكأن هذا الاصطلاح يبرز لليقين وجوداً نفسياً أو ذاتياً من جهة ما يغلب استيلاء هذا اليقين على النفس بينما الاصطلاح الأول يركز على مصدر اليقين وموضوعه .

يقين القرآن ذاتي وموضوعي :

وهنا نتساءل : أى الاصطلاحين قصد القرآن في يقينه ؟ وما علاقة الدليل بالعلم اليقيني ؟ هل الدليل ينشئ يقيناً ؟ وهل لا ينشأ اليقين إلا بالدليل ؟ والإجابة على ذلك كله هي :

(١١٤) المرجع السابق : ص ٧٣ .

إننا إذا استعرضنا آيات العلم واليقين والظن في القرآن الكريم ، ونظرنا إلى الأدلة التي يقيمها القرآن حججا على قضاياه ، ودعوته إلى النظر والتدبر والتأمل والتفكير ، وما إلى ذلك ، نستطيع أن نقرر الحقائق التالية :

١ - اليقين هو مقصود العلم في القرآن وأعلى درجاته وهذا اليقين مسألة نفسية أو عقلية هي إقتناع واعتقاد جازم ومسألة موضوعية وهو أنه مطابق للواقع . فاليقين ذاتي وواقعي ، أو ذاتي وموضوعي ، وأن غياب الحالة النفسية لا يلغى يقينية الشيء في ذاته .

٢ - اليقين في القرآن لا يقتصر على اليقين بالمعنى الفلسفي الذي هو البرهان أو اليقين الناشئ عن دليل برهاني ، مرتب ترتيبا فلسفيا معنا فحسب ذلك أن الإنسان قد يحصل له اليقين بالتسليم والوعى الفطري دون الحاجة إلى دليل ، وهذا يعني أن الدليل البرهاني ليس هو الطريق الوحيد لليقين في نظر القرآن . ومن ثم فإن قيمة الدليل ومكانته - في نظر القرآن - هي في أنه منه للفطرة والدليل بالنسبة للمسلم لا يكون ناشئا عن شك فالمستدل ليس شاكا حتى يصل بالاستدلال إلى إزالة الشك ومن ثم يصل إلى اليقين . ولو كان الأمر كذلك أي لو كان الاستدلال هو الطريق لليقين لما كان الإيمان أمر ميسورا للناس . ومن ثم كان مقصود الاستدلال البرهاني في القرآن زيادة اطمئنان الشخص وتأكيده ليقينه بالمدلول ، هذا بالنسبة للمؤمنين . أما غيره فيكون الاستدلال بالدليل البرهاني من أجل إقامة الحجة عليه أي أن مقصود القرآن تقوية اليقين بالمعنيين جميعا : نفى الشك الذي يدعيه الخصم ، وزيادة تسليط اليقين على النفس حتى يكون هو الغالب عليها المتحكم والمتصرف فيها .

وعلى ذلك فاليقين الفلسفي - البرهاني - جزء من اليقين القرآني ، واليقين القرآني أعم منه وكثيرا ما يكون أسبق منه وذلك متناسق مع ميدان اليقين في المنهج القرآني ، إذ ليس ميدان اليقين القرآني منحصر في عالم الشهادة فحسب حتى يقوم المتيقن بالنظر والتحقيق من كل شيء بحسه وعقله ، وإنما يتجاوزه إلى عالم الغيب . واليقين بعالم الغيب يخضع للزيادة والنقصان والتفاوت ، لا من جهة الشك ولكن جهة الاطمئنان وزيادة اليقين . ومن ثم كان امتحان الإنسان بهذا اليقين الغيبي أبلغ

من امتحانه بما يشاهده في عالم الشهادة . وهنا يكمن سر الإيمان والعبادة بالابتلاء . بل إن مما يتميز به اليقين القرآني هو أنه يجعل الإيمان بهذا الغيب بداية الإيمان في عالم الشهادة فقال تعالى ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ (١١٥) ، ومرحلة انتقال بين عالم الشهادة وعالم الغيب بالموت الذي سماه القرآن يقيناً . فقال سبحانه : ﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴾ (١١٦) ، وقال سبحانه : ﴿ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾ (١١٧) .

فاليقين إذن ليس البرهان العقلي مصدره الوحيد . فالوحي مصدر لليقين والفطرة السليمة تؤمن بالله من غير أن يقام لها على ذلك دليل برهان أو حتى الشعور بالحاجة إلى إقامة مثل هذا الدليل . والتعليم الإيماني لحقائق الإيمان مع الوعي السليم طريق لليقين كذلك .

وكل هذه الأصناف من اليقين تتفاوت درجاتها عند الناس فتقوى بالطاعة وتضعف بالمعصية رغم اشتراك الجميع باليقين فيها .

ولذلك يذكر لفظ اليقين في القرآن ليدل على اليقين أو على الظن المقارب أو غلبة الظن حيث يمدح الله سبحانه صنفاً من الناس وهم الذين يؤمنون بالآخرة فيقول : ﴿ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾ (١١٨) ، ويقول في شأن الموقن الذي أوتي كتابه يمينه فأدخله الله الجنة : ﴿ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيهِ ﴾ (١١٩) . ونستطيع أن نحزم من سياق مثل هاتين الآيتين أن الظن إنما يفيد فيهما اليقين ، ولا يمكن أن يكون المقصود بالظن هنا مجرد الميل النفسي إلى أحد الأمرين دون الآخر مع الشعور بإمكان نقيضه - كما هو تعريف الظن - لأن ذلك كفر لا يمدح صاحبه عليه ، ولا ينال الخطوة عند الله والرضى والجنة .

(١١٥) البقرة : ٣ .

(١١٦) الحجرات : ٩٩ .

(١١٧) البقرة : ٤ .

(١١٨) البقرة : ٤٦ .

(١١٩) الحاقة : ٢٠ .

وقد فسر الزمخشري (١٢٠) الظن هنا بأنه اليقين فقال : وذكر أن في مصحف عبد الله كلمة « يعلمون » بدلا من « يظنون » ، ووجه ذلك أنه لا بد من لقاء الجزاء ، فيعلمون . كما فسر يظنون بأنهم يتيقنون . ومن ثم وجب أن يكون الظن هنا بمعنى العلم (١٢١) ، سواء كان مقاربا لليقين أو هو اليقين ، وسواء كان إطلاق الظن هنا من جهة اشتراكه مع اليقين في كون كل منهما اعتقادا فيتحقق فيهما معنى العلم ، أو كان من باب إطلاق الظن المقارب أو المساوي لليقين . إلا أن المقصود هنا هو اليقين بمفهومه القرآني ، إذ لو كان المقصود هو اليقين الناشئ عن البرهان فحسب كما في اليقين الفلسفي لما ذكر الله سبحانه مصطلح الظن وأراد به اليقين . فاليقين القرآني أعم في طبيعته وفي طريقه من اليقين الفلسفي . وإن كان القرآن يجعل النظر الصحيح فيما يحتاج فيه النظر طريقاً إلى اليقين كما يجعل الخبر الصادق عن المعصوم الذي يصلنا بطريق التواتر طريقاً لليقين كذلك . لكنه لا يحصر اليقين في هذه الطرق ، فاليقين القرآني هو العلم الصحيح ويقابله الظن الذي ليس بعلم والشك والجهل ، ويرادفه الإيمان والاطمئنان في الإيمان . كما أنه يقوى ويضعف .

قيمة الدليل بحسب مفهوم اليقين القرآني :

إن قيمة الدليل أو البرهان كما هي في مفهوم اليقين القرآني في أنها تزيد الاطمئنان واليقين وليس الدليل وحده هو الذي يزيد اليقين بل يزيده العمل الصالح والتقوى .

(١٢٠) الزمخشري : الكشاف : ٢٧٨/١ .

(١٢١) ولا وجه لما نقله الرازي في تفسيره الكبير : ٣٣٦/١ من قول البعض : أن المراد هنا الظن الحقيقي وليس العلم وذلك على تقديرات : ، وتأويلات لا داعي لها . من هذه التأويلات أن الملافة هنا مجاز والمقصود به الموت والإنسان غير عالم بساعة موته . أقول : لا وجه لهذا لأن اليقين بالمرت لا ينكره أحد بل هو يقين وعدم العلم بساعة الموت يقين أيضا . وكونه لا يعلم بساعة موته لا يجعله ظانا بلقاء الله . وأولوا ملافة ربهم ملافة الثواب والإنسان لا يقطع بكونه ملافيا للثواب بل يرجو ذلك . أقول : إن هذا الصنف الذي مدحه الله من أحسن العمل ، وإحسان العمل ناشئ عن إحسان الظن بالله ومن أحسن الظن بالله وأحسن العمل أيقن بقاء الله وأنه سيكرمه . وكال الخشوع لا يكون بإنزال اليقين إلى درجة الظن في مسألة اعتقادية أساسية كهذه .

أما الآيات القرآنية سواء منها المعجزات أو الدلائل على وجود الله ووحدانيته فإنها تزيد الموقن يقينا وتزيل الشبهة عن الذى عنده شبهة فقد قال الله تعالى : ﴿ قد بينا الآيات لقوم يوقنون ﴾ (١٢٢) . وخص الله تعالى بذلك الذين يوقنون ، لأنهم أهل الثبوت في الأمور والطالبون لمعرفة حقائق الأشياء على يقين وصحة ، فأخبر جل ثناؤه أنه بين لمن كانت هذه الصفة صفته ما بين من ذلك ليزول شكه وليعلم حقيقة الأمر إذ كان ذلك خير من الله جل ثناؤه، وخبر الله الخبر الذى لا يعذر سامعه بالشك فيه وقد يحتمل غيره من الأخبار ما يحتمل من الأسباب العارضة فيه من السهو والغلط والكذب، وذلك منفى عن خبر الله عز وجل (١٢٣). وأن اليقين الذى يكتسبه المؤمنون من الآيات « لا يعنى أنهم بغير يقين حتى تأتى هذه الآيات ، وأن هذه الآيات لا تنشئ اليقين ، إنما اليقين هو الذى يدرك دلالتها ويطمئن إلى حقيقتها ويهيبه القلوب للتلقى الواصل الصحيح » (١٢٤) . ومما يدل على أن مسألة اليقين مسألة ذاتية لا علاقة لها بالدليل لإيجابها أو سلبها أى أنها لا تدور مع الدليل وجودا وعدما. فالكفار حتى مع قيام الدليل واستيقان نفوسهم للحقيقة إلا أن الموقف اليقيني الذى يتصرف في نفوسهم ويوجههم للإيمان لم يحصل إذ قال سبحانه فيهم ﴿ فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين ﴾ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا فانظر كيف كان عاقبة المفسدين ﴾ (١٢٥) .

واليقين هو الأساس لكل معرفة ممكنة فإذا انتفى اليقين تزلزلت أركان المعرفة واختل إمكانها وما اليقين إلا التصديق الوثيق بموضوع المعرفة . وهذا التصديق كثيراً ما يكون بغير دليل . ولذلك جعل الدليل من أجل الاطمئنان وتجاوز درجة اليقين ، بمعنى التصديق والإيمان إلى اليقين في درجة أعلى كما قال سبحانه في حق إبراهيم عليه السلام : ﴿ وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من

(١٢٢) البقرة : ١١٨ .

(١٢٣) الطبرى : تفسير الطبرى : ٥٧٧/٢ .

(١٢٤) سيد قطب : في ظلال القرآن : ج ١ ط ٢ ص ١٠٧ .

(١٢٥) النمل : ١٣ - ١٤ .

الموقنين ﴿١٢٦﴾ ، والمقصود بها زيادة اليقين ، لأنه يستحيل أن يكون نبي ولا يقين معه ، وينتظر الدليل حتى يوقن بالله ، ولذلك صرح إبراهيم بمقصوده من طلب الدليل حينما طلب أن يريه الله إحياء الموق إذ قال سبحانه : ﴿ وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال : أو لم تؤمن ؟ قال : بلى ولكن ليطمئن قلبي ﴾ (١٢٧) . وكذلك نفهم المقصود من طلب موسى عليه السلام من الله سبحانه الرؤية ، لذا قال سبحانه : ﴿ قال رب أرني أنظر إليك قل لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين ﴾ (١٢٨) فالدليل القرآني على مسائل العقيدة إذن غرضه ارتفاع مستوى الإيمان في نفس المؤمن وازدياد درجة اليقين لديه ، ومن ثم فسر كثير من المفسرين قوله تعالى في حق إبراهيم عليه السلام لما طلب من الله أن يريه كيف يحيى الموتى ، أى لما طلب دليلا على قدرة الله عز وجل فقالوا : إنه يستحيل على الأنبياء الشك وإنما الذى كان يطلبه إبراهيم عليه السلام أدلة مشاهدة للعيان تزيد عنده طمأنينة القلب ويقين البرهان ، فإذا جمع يقين المعاينة إلى يقين البرهان ارتفعت درجة اليقين ، ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام في حديث رواه ابن عباس وغيره : « ليس الخبر كالمعاينة » (١٢٩) . وقال الأخفش « لم يرد رؤية القلب وإنما أراد رؤية العين » (١٣٠) . ولا وجه لما رجحه الطبري من أن إبراهيم عليه السلام كان شاكا ، مستدلا بحديث أخرجه البخارى ومسلم أن رسول الله ﷺ قال : « نحن أحق بالشك منه » .

ذلك أن الأصح في فهم هذا الحديث هو أنه لو كان إبراهيم عليه السلام - وحاشاه - شاكا فنحن أحق بالشك منه ، وذلك لقرب إبراهيم عليه السلام من الله

(١٢٦) الأنعام : ٧٥ .

(١٢٧) البقرة : ٢٦٠ .

(١٢٨) الأعراف : ١٤٣ .

(١٢٩) مسند الإمام أحمد ط . المكتب الإسلامى ، بيروت : ٢١٥/١ ، ٢١٧ .

(١٣٠) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن : ج ٣ ط ٣ دار الكتاب العربى القاهرة ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧ م : ص ٢٩٨ .

ودرجته منه فهو خليل الله ، ونحن على أتم اليقين فكيف بإبراهيم إنه كان على اليقين ولم يكن شاكا فالأحرى بمقامه ذلك ألا يفهم منه أنه كان شاكا فالحديث دليل استحالة الشك من إبراهيم وليس دليلا على شكه، والذي روى فيه عن النبي ﷺ قوله « إن ذلك محض الايمان » (١٣١) وصرح القرآن يقول : ﴿ قال : بلى ولكن ليطمئن قلبي ﴾ (١٣٢) ، هذا فضلا عن أنه يستحيل عليه عقلا أن يشك ، إذ الشك بالله في هذا المقام مستحيل على الأنبياء ، إذ كيف يدعو إلى الله والإيمان به من كان شاكا فيه ؟ كما أن الله عز وجل أخبر أن الأنبياء ليس للشيطان عليهم سبيل من الشك وغيره سبحانه : ﴿ إن عبادى ليس لك عليهم سلطان ﴾ (١٣٣) قال القرطبي : « وإنما سأل أن يشاهد كيفية جمع أجزاء الموتى بعد تفريقها وإيصال الأعصاب والجلود بعد تمزيقها فأراد أن يترقى من علم اليقين إلى حق اليقين (١٣٤) .

درجات اليقين :

وقد ذكر القرآن مصطلحات هي :

علم اليقين :

فقد ذكره سبحانه بقوله : ﴿ ألهاكم التكاثر * حتى زرتم المقابر * كلا سوف تعلمون * ثم كلا سوف تعلمون * كلا لو تعلمون علم اليقين * لترون الجحيم ﴾ (١٣٥) .
عين اليقين : ذكره بقوله : ﴿ ثم لترونها عين اليقين ﴾ (١٣٦) .

حق اليقين : ذكره سبحانه بقوله : ﴿ وإنه لحق اليقين * فسيح باسم ربك

(١٣١) مسند الإمام أحمد ٤٥٦/٢ .

(١٣٢) البقرة : ٢٦٠ .

(١٣٣) الحجر : ٤٢ .

(١٣٤) وقعت في النسخة المطبوعة خطأ علم اليقين وهو خطأ مطبعي أو من النسخ ظاهر والصحيح كما أثبتنا .

« القرطبي : الجامع لأحكام القرآن : ٢٩٩/٣ .

(١٣٥) التكاثر : ١ - ٦ .

(١٣٦) التكاثر : ٧ .

العظيم (١٣٧) .

قال القشيري في هذه المصطلحات : « هذه عبارات من علوم جليلة فاليقين هو العلم الذى لا يداخل صاحبه ريب على مطلق العرف ، ولا يطلق فى وصف الحق سبحانه لعدم التوقيف فعلم اليقين هو اليقين ، كذلك عين اليقين نفس اليقين . وحق اليقين نفس اليقين . فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان وعين اليقين ما كان بحكم البيان وحق اليقين ما كان بنعت العيان ، فعلم اليقين لأرباب العقول ، وعين اليقين لأصحاب العلوم وحق اليقين لأصحاب المعارف (١٣٨) .

وشرح أبو يحيى ، زكريا الأنصارى اليقين ، بأنه عند جماعة : هو توالى العلم بالمعلوم حتى لا يكاد يغفل عنه فهو أخص من العلوم ، وعن آخرين هو العلم . وأن هذه المصطلحات تتفاوت فى القوة بناء على أن اليقين مقول على أفراد بالتشكيك . وفسر عين اليقين بأنه ما كان بطريق الكشف والنوال (١٣٩) . وقال أبو بكر بن الوراق : اليقين على ثلاثة أوجه يقين خبر ويقين دلالة ويقين مشاهدة وشرحها الأنصارى بقوله : ويقين الخبر وهو العلم الحاصل عن خبر الأنبياء بما غاب عن المشاهدة من الجنة والنار وغيرهما من أحوال يوم القيامة .

ويقين دلالة : وهو ما حدث بالنظر الدال على حدوث العالم وقدم محدثه وكأله كمال صفاته (١٤٠) وهذا كله يدل على أن اليقين درجات .

زيادة اليقين ونقصه :

وإذا كان اليقين يتفاوت . يزد وينقص ، يقوى ويضعف فإن ذلك تابع لزيادة الإيمان ونقصه . وهنا يقع الخلاف فى زيادة اليقين والإيمان ونقصهما أو عدم قابليتهما

(١٣٧) الحاقة : ٥٠ - ٥١ .

(١٣٨) القشيري : الرسالة القشيرية ط ٢ مصطفى الحلبي القاهرة ١٣٧٩هـ / ١٩٥٩ م : ص ٤٧ .

(١٣٩) المرجع السابق : منتخبات من شرح شيخ الإسلام : ص ٤٧ .

(١٤٠) المرجع السابق : ص ٩٢ .

لذلك ومن أشكلت عنده قضية الزيادة والنقص ورفضها إنما لأنه عرف الإيمان بأنه التصديق وأن التصديق لا يعتد به ولا يكون صحيحاً إلا إذا وصل إلى درجة اليقين . واليقين المنطقي عند هؤلاء لا يقبل الزيادة والنقص ، لأن اليقين عندهم الاعتقاد بأن الشيء كذا ولا يمكن أن يكون إلا كذا، والنزول عن مرتبة اليقين إنما هو إلى الظن أو الشك وليس الظن أو الشك إيماناً يعتد به، بل الشك كفر صريح . ولكن هذا غير صحيح لأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً ولا يعتد به إيماناً صحيحاً إذا جاز فيه وقوع الطرف الآخر المناقض أى إذا لوحظ فيه طرفان متناقضان : أحدهما أن هذا الأمر ثابت والثاني يحتمل احتمالاً ضعيفاً ألا يكون ثابتاً . فإذا جزم الذهن بأنه ثابت فلم يتصور النقص ، أى عدم الثبوت - كان جزمه هذا إيماناً ، وإن لم يكن ناشئاً عن برهان مؤلف من المقدمات اليقينية في عرف علماء المنطق على طريقهم، ولا ملاحظاً فيه استحالة له الطرف الآخر. وأكثر المؤمنين بالله والمؤمنين بالجبوت والطاغوت في هذه المرتبة من الإيمان . ويصح أن يطلق على أهلها لفظ المؤمنين أو الموقنين ، ولو كان الإيمان لا يصح إلا ببرهان منطقي على إثبات قضاياه واستحالة ضدها ، لما تصور أن يرتد أحد عن الإسلام بعد دخوله لأن اليقين بهذا المعنى لا يمكن الرجوع عنه وإن أمكن مكابرتة ومجاحدته باللسان .

ولذلك قال الإمام محمد عبده : الرجوع عن الحق بعد اليقين فيه كاليقين في العلم ، كلاهما قليل في الناس، يعنى بذلك اليقين المنطقي الذى تنتهى مقدماته إلى البديهيات ولكن الردة ثابتة عقلاً ووقوعاً (١٤١) ، فقد قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنْ لِلَّهِ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴾ (١٤٢) . وزيادة اليقين تكون بزيادة متعلقات الإيمان ، ومن ثم قال الله سبحانه : ﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ (١٤٣) .

وإذا كان الإيمان علماً يقيناً أو كان اليقين أعلى درجات الإيمان ، فإن اليقين يزيد

(١٤١) محمد رشيد رضا : تفسير المنار : ١٩٧/٤ .

(١٤٢) النساء : ١٣٧ .

(١٤٣) طه : ١١٤ .

وينقص بزيادة الإيمان ونقصه . وهو الرأي الذى عليه عامة أهل العلم بخلاف رأى
أبى حنيفة فى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص . والخلاف فى الزيادة والنقص بحسب
الاختلاف فى تعريف الإيمان :

(أ) فمن عرف الإيمان بأنه التصديق فحسب فالتصديق عمل قلبى لا يشمل
الزيادة ولا النقص حيث إن التصديق كما سبق وأن ذكر عند المناطقة لا يكون إيمانا
صحيحا إلا إذا وصل درجة اليقين ، أى العلم الجازم الذى لا يحتمل الشك ولا
إمكان التشكيك . ومن قال بزيادة الإيمان ونقصه قال بزيادة اليقين مع تعريف الإيمان
بأنه التصديق . قال الرازى^(١٤٤) : « زيادة الإيمان الذى هو التصديق على
وجهين » .

الوجه الأول :

وهو الذى عليه عامة أهل العلم على ما حكاه الواحدى رحمه الله : أن كل من
كانت الدلائل عنده أكثر وأقوى كان أزيد إيمانا ، لأن عند حصول كثرة الدلائل
وقوتها يزول الشك ويقوى اليقين وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام : لو وزن
إيمان أبى بكر بإيمان أهل الأرض لرجح^(١٤٥) ، يريد أن معرفته بالله أقوى .

وقد اعترض على هذا رأى إذ لقائل أن يقول : المراد من هذه الزيادة : إما قوة
الدليل أو كثرة الدليل .

أما قوة الدليل : فباطل وذلك لأن كل دليل فهو مركب لا محالة من مقدمات .
وتلك المقدمات إما أن يكون مجزوما بها جزما مانعا من النقيض أولا يكون .

(١٤٤) الرازى : مفاتيح الغيب : ٣٤٥/٤ - ٣٤٦ .

(١٤٥) خرج هذا الحديث الحافظ العراقى فى كتابه على هامش الإحياء المسمى « المغنى عن حمل الأسفار فى تخرىج
ما فى الإحياء من الأخبار » وقال : عن ابن عدى من حديث ابن عمر بإسناد ضعيف . ورواه البيهقى فى
الشعب موقوفا على عمر بإسناد صحيح . انظر ٥٢/١ هامش الإحياء .
وقد ذكر أحمد حديثا مطولا عن أبى أمامة وفيه قول رسول الله ﷺ : « ثم أتى بأبى بكر رضى الله عنه
ووضع فى كفة وجيء بجميع أمتى فوضعوا فرجح أبو بكر رضى الله عنه » انظر : مسند الإمام أحمد :
٢٥٩/٥ .

فإن كان الجزم المانع من النقيض حاصلا في كل المقدمات امتنع كون بعض الدلائل أقوى من بعض على هذا التفسير لأن الجزم المانع من النقيض لا يقبل التفاوت .

وإن كان الجزء المانع من النقيض غير حاصل ، إما في الكل أو في البعض ، فذلك لا يكون دليلا بل أمارة ، والنتيجة الحاصلة منها لا تكون علما بل ظنا ، فثبت بما ذكرنا أن حصول التفاوت في الدلائل بسبب القوة محال .

وأما حصول التفاوت بسبب كثرة الدلائل ، فالأمر كذلك محال لأن الجزم الحاصل بسبب الدليل الواحد :

إن كان مانعا من النقيض فيمنع أن يصير أقوى عند اجتماع الدلائل الكثيرة .
وإن كان غير مانع من النقيض لم يكن دليلا بل كان أمارة ، ولم تكن النتيجة معلومة بل مظنونة وثبت أن هذا التأويل ضعيف .

ومن ثم عدل الرازي إلى القول بزيادة الإيمان على أنه التصديق إلى معنى آخر من الزيادة وهي : « الدوام وعدم الدوام ، وذلك لأن بعض المستدلين لا يكون مستحضرا للدليل والمدلول إلا لحظة واحدة - لحظة الاستدلال - ومنهم من يكون مداوما لتلك الحالة وبين هذين الطرفين أوساط مختلفة ومراتب متفاوتة وهو المراد من الزيادة » (١٤٦) .

الوجه الثاني :

في فهم زيادة التصديق ونقصه : « أنهم يصدقون بكل ما يتلى عليهم من عند الله تعالى ، ولما كانت التكاليف متوالية في زمن رسول الله ﷺ متعاقبة فعند حدوث كل تكليف كانوا يزيدون تصديقا وقرارا . ومن المعلوم أن من صدق إنسانا في شيئين كان تصديقه له أكثر من تصديق من صدقه في شيء واحد » (١٤٧) من ذلك قوله

(١٤٦) الرازي المرجع السابق : ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(١٤٧) المرجع السابق : ص ٣٤٤ .

سبحانه : ﴿ وَإِذَا تَلَّيْت عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ (١٤٨) .

وهناك وجه ثالث : لزيادة التصديق : وهى زيادة ناشئة عن كثرة آيات الله تعالى وآثاره الدالة على قدرته فى الكون والأنفس وفى زيادتها زيادة التصديق . وعلى ذلك فالإيمان يزداد بازدياد التصديق . واليقين أعلى درجات الإيمان يزداد بازدياده .

(ب) وإذا كان الإيمان هو مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل بالأركان كما عند السلف فإنه يقبل الزيادة واحتج لذلك بقوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَّيْت عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون * أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم ﴾ (١٤٩) والاستدلال بالآية من وجهين :

الوجه الاول :

إن قوله سبحانه « زادتهم إيماناً » تدل على أن الإيمان يقبل الزيادة والنقصان ولو كان الإيمان عبارة عن المعرفة والإقرار فحسب ، لما قبل الزيادة .

الوجه الثانى :

إنه تعالى لما ذكر الأمور الخمسة قال فى الموصوفين بها « أولئك هم المؤمنون حقا » ، وذلك يدل على أن كل تلك الخصال داخلة فى مسمى الإيمان وهى كلها تقبل الزيادة والنقصان كما روى عن النبى ﷺ أنه قال « الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله والحياء شعبة من الإيمان » (١٥٠) .

فالآية والحديث صريحان فى أن الإيمان يقبل الزيادة والنقصان ، وأنه مجموع الأركان الثلاثة للاعتقاد : التصديق والإقرار والعمل . والإقرار والتصديق لا يقبلان

(١٤٩) الأنفال ٢ - ٤ .

(١٤٨) الأنفال : ٢ .

(١٥٠) البخارى بشرح فتح البارى لابن حجر طبعة السلفية من حديث أبى هريرة ٩/١ وفى مسلم ومسنند أحمد بلفظ الإيمان بضع وسبعون بابا أفضلها لا إله إلا الله وأدناها إمطة العظم عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان . انظر مسلم بترتيب محمد فؤاد عبد الباقي ط ١ مصطفى الخليلي ٦٣/١ ، ومسنند أحمد ٤١٤/٢ .

التفاوت فوجب انضمام العمل ودخوله في مسمى الإيمان حتى يظهر التفاوت (١٥١) .

ولا مانع من أن نقول : إنه حتى على هذا الرأي بأن الإيمان هو مجموع الأركان الثلاثة فإنها كلها قابلة للزيادة . إذا عرفنا معنى الزيادة في التصديق أنها تكون بدوام حالة التصديق ، بالدلائل ، كما سبق وأن ذكر الرازي وبقية وجوه الزيادة التي سبق ذكرها . وعلى هذا فاليقين قابل للزيادة والنقصان كما أن الإيمان يقبلهم . ومفهوم القرآن لليقين هنا هو العلم بأوسع معانيه وليس اليقين المنطقي الذي لا يقبل النقص ولا الزيادة ، وليس له إلا طريق واحد هو طريق البرهان والنظر العقلي المبني على مقدمات يقينية بديهية . وإنه يمكن في اليقين بمفهوم القرآن الارتقاء في نفس اليقين من درجة إلى درجة أعلى منها : من علم اليقين إلى عين اليقين ، إلى حق اليقين . وقد ذكر الإمام الغزالي مستوحيا مفهوم القرآن لليقين — مكونات هذا اليقين أنه درجات (١٥٢) ، إذ رأى أن في كل باب من أبواب الإيمان تفترض معرفته على مستوى اليقين ، لا بد فيه من توافر عناصر ثلاثة عند العارف وهذه العناصر مترابطة ولا يمكن تجزئتها في الواقع . وهذه العناصر الثلاثة هي : العلم والحال والعمل . ويعني بالعلم نوع المعرفة الخاصة بذلك الباب من أبواب الإيمان ويعني بالحال : حالة القلب أو الصفات التي يجب توافرها فيه كعالم بذلك أو ما ينشئه العلم في القلب من حالة اليقين بهذا العلم . ويعني بالعمل : السلوك المتصل بتلك المعرفة وذلك الحال من الوجود من ناحية ، والذي يعكس نوعيتهما ويؤكدتهما من ناحية أخرى . وهكذا يتحتم على طالب المعرفة ليكون على يقين من حقيقة التوكل أو من حقيقة التوبة مثلا أو من حقيقة غيرهما من الأبواب ، أن يكون قد تحققت في نفسه عناصر العلم والحال والعمل المتعلقة بكل باب من هذه الأبواب من الإيمان . فالعلم وحده أو المعرفة النظرية وحدها ليست كافية ، كما لا يمكن تحقيقها دون وجود العنصرين الآخرين . وعلى الرغم من إمكانية نقل جزء من العلم في هذه الأبواب عن طريق الآخرين ، إلا

(١٥١) الرازي : مفاتيح الغيب ٣٤٦/٤ .

(١٥٢) الغزالي : إحياء علوم الدين ٣/٤ في حقيقة التوبة وحقيقة الصبر : ص ٢٦١ وحقيقة الشكر ص ٧٩ وهكذا .

أن العلم ناقص ، ذلك لأنه ينقل محدوداً محدود اللغة التي تعجز عن نقل الحقيقة كاملة . ويكون اليقين في أبواب الإيمان عملاً بحقيقة الإنسان بصورة خاصة ويتوصل إليه عن طريق العلم ، والتجربة الشخصية ، والسلوك المتصل بهذه الأبواب ، في حياة مستمرة من النمو الذاتي . فالعلم يوجه الإنسان نحو هذا الهدى ، وعلى طالب المعرفة ليتمكن من معرفة ما يحاول العلم به ، أن يكتشف لنفسه ما تدل عليه لغة هذا العلم ويتحقق هذا عن طريق ذلك النوع من الرياضة النفسية .

النظر العقلي طريق للإيمان :

ولا يمكن أن ينكر القرآن النظر طريقاً للإيمان ، بل إن القرآن قد دعا إلى النظر في الكون والأنفس ووجه الأنظار والحواس إلى آثار قدرة الله ، وجعل من هذه الآثار ميداناً فسيحاً للاستدلال عليه . وامتدح الذين يتفكرون ويعقلون ويؤمنون ويوقنون بآيات الله المثبوتة والكونية . لكنه لا يقتصر على الإيمان الناشئ عن النظر العقلي ، أو القياس المنطقي كما أراد المتكلمون فلم يقبلوا إيمان المقلد، ذلك أن النظر المنطقي لا ينشئ عند الفطرة إيماناً، وإنما يذكرها لتؤمن على أساس عقلي تملكه هذه الفطرة، وقد تجزم هذه الفطرة بالإيمان وهي عالمة بنفسها دون تعقيد وهذا تقليد لكنه مقبول . والنظر طريق علمي للإيمان ، فإذا كانت النفس عالمة باستعداداتها الفطرية السليمة فلا يكون الدليل إلا تنظيماً عقلياً للفطرة . والإيمان عن طريق العلم سواء أكان بالنظر أو بسلامة الفطرة ووعياً بما تلقنته أو تعلمته أو بالتقليد عن علم ووعي هو إيمان مقبول ، وإن كان الإيمان يتفاوت في درجاته قال الله تعالى : ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾ (١٥٣) .

وقال سبحانه : ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾ (١٥٤) وقال سبحانه : ﴿ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم ﴾ (١٥٥) .

(١٥٥) العنكبوت : ٤٩ .

(١٥٤) المجادلة : ١١ .

(١٥٣) آل عمران : ١٧ .

ينتصرا ابن تيمية لهذا الرأي بأن الإيمان واليقين ليس طريقه الوحيد النظر العقلي وإنما يقع بالتقليد الواعي فيقول : « غاية ما يقول أحدهم : إنهم جزموا بغير دليل وصمموا بغير حجة ، وإنما معهم التقليد ، وهذا القدر يكون في كثير من العامة لكن جزم العلم بغير جزم الهوى فالجزم بغير علم يجد من نفسه أنه غير عالم بما جزم به ، والجزم بعلم يجد من نفسه أنه عالم . إذ كون الإنسان عالما وغير عالم مثل كونه سامعا ومبصرا وغير سامع وغير مبصر فهم يعلم من نفسه ذلك مثل ما يعلم من نفسه كونه محبا ومبغضا ومريدا وكارها ومسرورا ومحزونا ومنعما ومعذبا وغير ذلك . ومن شك في كونه يعلم - مع كونه يعلم - فهو بمنزلة من جزم بأنه علم وهو لا يعلم وذلك نظير من شك في كونه سمع ورأى وجزم بأنه سمع ورأى ما لم يسمعه ويراه . والغلط أو الكذب يعرض للإنسان في كل واحد من طرفي النفي والإثبات ، لكن هذا الغلط أو الكذب العارض لا يمنع أن يكون الإنسان جازما بما لا يشك فيه من ذلك . فالأسباب العارضة لغلط الحس الباطن أو الظاهر والعقل بمنزلة المرض العارض لحركة البدن والنفس . والأصل هو الصحة في الإدراك وفي الحركة فإن الله خلق عباده على الفطرة ، فمن حاسب نفسه على ما يجزم به وجد أكثر الناس الذين يجزمون بما لا يجزم به إنما جزمهم لنوع من الهوى » (١٥٦) ، كما قال تعالى : ﴿ وإن كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم ﴾ (١٥٧) ، وقال : ﴿ ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ﴾ (١٥٨) يقول ابن تيمية : « فالغرض أن من نظر في دليل يفيد العلم وجد نفسه عالمة عند علمه بذلك الدليل ، كما يجد نفسه سامعة رائية عند الاستماع للصوت والترائي للشمس أو الهلاك أو غير ذلك . والعلم يحصل في النفس كما تحصل سائر الإدراكات بما يجعله الله من الأسباب .

والله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به ، ومعرفة

(١٥٦) ابن تيمية : نقص المنطق تحقيق الشيخ محمد حمزة وسليمان الضبع ، ط ١ السنة المحمدية القاهرة . ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ م : ص ٢٦ - ٢٧ .

(١٥٧) الأنعام : ١١٩ .

(١٥٨) القصص : ٥٠ .

الباطل والتكذيب به » (١٥٩) ، والبعض يكون النظر طريقا إلى يقينه ، بينما البعض الآخر قد يكون الطريق ليس العقلي ، وإنما ملازمة ذكر الله سبحانه وطاعته والالتزام بما في الكتاب والسنة فكل من الطريقين فيها حق » (١٦٠) . وذكر ابن تيمية قصة دالة على أن طريق اليقين أعم من أن تكون بالنظر العقلي فقال « كما في الحكاية المحفوظة عن نجم الدين الكبري : لما دخل عليه متكلمان أحدهما : أبو عبد الله الرازي والآخر : من متكلمي المعتزلة وقالوا : يا شيخ بلغنا أنك تعلم علم اليقين فقال : نعم أنا أعلم علم اليقين - فقالوا : كيف يمكن ذلك ونحن من أول النهار إلى الساعة نتناظر فلم يقدر أحدهما أن يقيم على الآخر دليلا ؟ فقال : ما أدري ما تقولان أنا أعلم علم اليقين فقالوا : صف لنا علم اليقين ، فقال : علم اليقين عندنا واردات على النفوس تعجز عن ردها. فجعلوا يقولان : واردات على النفوس تعجز عن ردها ويستحسنان الجواب . وذلك هو طريق أهل الكلام ، تقسيم العلم إلى ضروري وكسبي أو بديهي ونظري ، فالنظر الكسبي لابد أن يرد إلى مقدمات ضرورية أو بديهية فتلك لا تحتاج إلى دليل والالزم الدور أو التسلسل ، والعلم الضروري هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه ، فالمرجع في كونه ضروريا إلى أنه يعجز عن دفعه عن نفسه ، فأخبر الشيخ أن علومهم ضرورية وأنه ترد على النفوس على وجه تعجز عن دفعه فقالوا له : ما الطريق إلى ذلك ؟ فقال : تتركان ما أنتم فيه وتسلكان كما أمركم الله به من الذكر والعبادة : فقال الرازي : أنا مشغول عن هذا. وقال المعتزلي : أنا قد احترق قلبي بالشبهات وأحب هذه الواردات فلزم الشيخ مدة ثم خرج من محل عبادته وهو يقول : والله يا سيدي ما الحق إلا فيما يقول هؤلاء المشبهة (١٦١) - يعني : المثبتين للصفات فإن المعتزلة يسمونهم مشبهة .

سعة مجال اليقين :

ومن صفات اليقين في القرآن أنه ليس مجرد شعور نفس ، وإنما هو وعي بالفطرة

(١٥٩) ابن تيمية : نقص المنطق : ص ٢٨ - ٢٩ .

(١٦٠) المرجع السابق : ص ٣٥ .

(١٦١) ابن تيمية : المرجع السابق ص ٣٧ ، ٣٨ .

ومرادف للعلم والمعرفة بأوسع معاني هذين اللفظين ، وهو مضاد للجهل والظن والريب . وأنه مرتبط بطلب الحقيقة وطلب الحقيقة يعتمد على العقل السليم والحكم الصائب من جهة ، كما يرتبط بمقارنات مع الواقع الكوني والإنساني والأمثلة التاريخية . والأمثلة التي تقال على النفس الإنسانية أو في هذا العلم أو على لسان الإنسان يوم القيامة من جهة أخرى وأن ما هو حق أو حقيقة في القرآن الكريم على أشكال (١٦٢) .

— شكل منها متصل بوجود الله والملائكة والعالم الآخر وما سوى ذلك مما يتصل بعالم الغيب .

— وأشكال منها متصلة بعالم الشهادة، وهذه الأشكال من الحقيقة هي تلك التي يتوصل إليها بوسيلة أخرى من وسائل المعرفة فإذا كانت الوسيلة حسية كانت عندنا حقيقة حسية تتصل بما هو موجود في العالم الطبيعي أو الخارجي أو ما هو موجود في العالم الإنساني . وهذا الموجود الإنساني إما أن يرتبط بوقائع تاريخية أو بأمور حدثت في أثناء نزول القرآن أو بأمور إنسانية أخرى يعلم الله أنها من الممكن أن تحدث وتقع للإنسان . وإذا كانت الوسيلة عقلية نشأت عندنا حقيقة عقلية تلك من البراهين التي يستعلمها القرآن في حججه عندما يقارن بين الخير والشر أو بين العلم والجهل ، أو بين الحكمة والحمق ، فيرى أن الحد الأول في هذه الثنائيات أقوم وذلك لوضوحه عقلا ثم إن هناك حقيقة ثالثة ربما جعلناها من نوع تلك الحقائق بطريق إدراك القلب أو الحدس مثال ذلك : الاقتناع النفسى أو اطمئنان القلب الذى يكون لنا بإزاء نوع من الحقائق هي أساس ليست من نوع الحقائق الحسية ولا من نوع الحقائق العقلية .

والقرآن يجعل لهذه الحقائق الثلاثة يقينا بهذا :

فاليقين المرتبط بالحقائق الحسية التى يمكن تسميتها بحقائق عين اليقين نأخذه من قوله سبحانه ﴿ لترون الحجيم ﴾ ثم لترونها عين اليقين (١٦٣) ورؤية الحجيم هنا هي رؤية العين طبعا في حال اليقظة وليست هي رؤيا في حلم أو رؤية القلب أو الخيال . ومن الأمثلة على اليقين المرتبط بالحقائق الحسية أو بعين اليقين في القرآن ما يلي :

(١٦٣) التكاثر : ٦ - ٧ .

(١٦٢) د. صالح الشماخ : مشكلات الفلسفة : ص ١٥١ .

يقسم الله سبحانه بالأشياء وبالأحداث العينية الحسية والقسم بهذه الأشياء والأحداث الحسية يعبر عن أهمية الحجج الحسية ويقينتها في الدليل وإثباتها للحقيقة . يقول سبحانه : ﴿ وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاها * وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَاها * وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا * وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَاهَا * وَالْأَرْضُ وَمَا طَحَاها * وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا * ١٦٤﴾ . ويقول سبحانه : ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ * إِنَّه عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ * ١٦٥﴾ ، وهنا يتخذ من الحقيقة الحسية المتضمنة كيفية تكوين الإنسان من ذكر وأنثى حجة لإثبات المعاد .

ويقول سبحانه : ﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ فَصْلَانَهُ تَفْصِيلًا * وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا * اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا * ١٦٦﴾ .

وقال سبحانه : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ * يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنَّجْمُوسَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَمَا ذَارَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذْكُرُونَ * وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفَلَكَ مَوَازِيرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيًا أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ * أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذْكُرُونَ * ١٦٧﴾ . وقال سبحانه : ﴿ وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ * وَإِنْ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ نَسْقِيَكُم مِمَّا فِي بَطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبْنَا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ * وَمَنْ

(١٦٦) الاسراء : ١٢ - ١٤ .

(١٦٧) النحل : ١٠ - ١٧ .

(١٦٤) الشمس : ١ - ٧ .

(١٦٥) الطارق : ٥ - ٨ .

ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرأ ورزقا حسنا إن في ذلك لآية لقوم يعقلون * وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون * ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون * والله خلقكم ثم يتوفاكم ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكي لا يعلم بعد علم شيئا إن الله عليم قدير * ﴿١٦٨﴾ وغير ذلك من الآيات القرآنية التي تتحدث عن الحقائق الحسية اليقينية كأدلة على مسائل يقينية مثل وجود الله سبحانه ووحدانيته وقدرته وعلى البعث وما إلى ذلك من مسائل العقيدة .

أما اليقين المرتبط بالحقائق العقلية : وقد يسمى بعلم اليقين : فالقرآن وهو يتحدث عن رسالته الدينية إلى الناس كافة لا يكتفى بتأييد دعوته بمجرد اعترافه أنه من كلام الله ، وإنما يحدث الإنسانية بلغة البرهان العقلي حتى في الإيمان بأن هذا القرآن هو من عند الله وهكذا ربط القرآن مثلا بين الوثنية وبين معنى الجهل ما يحتوى الجهل من قلة العلم وسوء الفهم وسوء الخلق والحماسة وما يتبع ذلك من أنواع القصور . من الأمثلة على قوله سبحانه : ﴿ وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون ﴾ * ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون * ﴿١٦٩﴾ .

وغير ذلك من الآيات التي تدل على أن القرآن قد استعمل المبادئ الصورية للعقل ليؤيد ما يريده من قضايا يقينية .

أما اليقين المرتبط بالحقائق الحسية : فإنه لما كان القرآن يؤمن أساسا بعالمين هما عالم الغيب وعالم الشهادة فليس في وسعنا إلا أن نقرر مع القرآن بإمكان وجود هذا

(١٦٨) النحل : ٦٥ - ٧٠ .

(١٦٩) آل عمران : ٧٨ - ٧٩ .

اليقين الحدسي . ذلك أن عالم الغيب لا تستطيع الحقائق الحسية ولا العقلية أن تعرفه وتحيط به ، فضلا عن أن تعرف تفصيلاته . ومن هنا كان في الإنسان طاقة حدسية فيها التسليم بما فوق قدرة الحس والعقل هي نور البصيرة أو ما يمنحه الله تعالى للإنسان من قوة لليقين الداخلي . وهذا اليقين الحدسي مما يتميز به القرآن عن الفلسفة ، إذ أن اليقين عند الفلاسفة إما يقين حسي أو عقلي ، وما اليقين الحدسي عند من يقره منهم إلا نوعا من اليقين العقلي ، لأنه رؤية عقلية مباشرة عندهم . وما ذلك إلا لقصور فهمهم لعالم الغيب واكتفائهم بعالم الشهادة وما فيه من المحسوسات والمعقولات التي تتحقق قمتها بالوجود الإنساني والعقل الإنساني .

أقسام اليقين القرآني :

وعلى ذلك يمكننا أن نقسم اليقين القرآني إلى ثلاثة أقسام (١٧٠) :

(أ) اليقين الموضوعي :

وهو اليقين المرتبط بالحقائق الحسية والحقائق العقلية ، مما يمكن العلم به أو إدراكه . وذلك بأن يكون الشيء معروضا للجميع ، فما يحدث في الطبيعة ، أو المجتمع حولنا يكون ملحوظا محسوسا معقولا من الجميع على درجة سواء فهو ذو طابع خارجي كلي عام .

(ب) اليقين الذاتي أو النفسي :

وهو ما يسمى عادة باسم الاقتناع أو طمأنينة القلب بلغة القرآن وهو ما يكون صادقا بالنسبة إلى الفرد الواحد ، هكذا تجدنا نقول إن كلا منا يحس هو وحده بحالاته الداخلية ولا يستطيع أحد أن يحس ما في داخله .

(ج) اليقين الحدسي :

وهو يقين لا يحصل بطريقة موضوعية كما أنه متميز عما أسميناه بالاقتناع الذاتي أو

(١٧٠) د. صالح الشماخ : مشكلات الفلسفة : ص ١٥٧ وما بعدها .

اليقين النفسى وإنما هو يقين مرتبط بحقائق الحدس والإيمان مثل التوكل فمن الواجب على المؤمن أن يكون متوكلا على الله فى كل حال فمثل هذا اليقين لا يكون بالتعامل مع الخارج أو الواقع ولا مع الذات وإنما يكون بمقتضى مفهوم الإيمان . يقول سبحانه : ﴿ ومن يتق الله يجعل له مخرجا * ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شىء قدرا * ﴾ (١٧١) .

شمول اليقين القرآنى :

والقرآن لا يمنع من أن يكون البرهان أو المعرفة البرهانية طريقا لليقين ، استعمل القرآن فى عرضه لقضايا الأدلة البرهانية التى ترجع إلى مقدمات يقينية مع تميز الدليل القرآنى فى توسيعه لدائرة المقدمات الموصلة إلى اليقين ، وشمول هذه الأدلة لكافة طبقات الناس مع اختلاف مراتبهم فاليقين القرآنى ملك للعامة والخاصة فى حين أن اليقين الفلسفى أو البرهانى مسلك للخاصة ممن يجيدون استعمال منطق القياس . كما تميز القرآن فى إثباته للحقائق يقينية التى دعا إليها بالكفاية فى الاستدلال ، إيجابا فى إثبات الحقائق وعرضها على حقيقتها كما هى ، وإيجابا فى الرد على الآراء الباطلة والاعتقادية المزيفة دون أن يخرج على حقائقه ويقينيتها مادة وأسلوبا . ولعل من لفت النظر إلى هذه الميزة القرآنية من فلاسفة المسلمين هو ابن رشد ، ويعبر عن وجهة نظره - التى سنناقشها إن شاء الله - بقوله : « لما كان مقصود الشرع إنما هو تعلم الحق والعمل الحق ، وكان التعليم صنفين : تصورا وتصديقا .. وكانت طريق التصديق الموجودة للناس ثلاثا : البرهانية والجدلية والخطابية . وطرق التصور اثنتان : إما الشئ نفسه وإما مثاله وكان الناس كلهم ليس فى طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية ... وكان الشرع إنما هو مقصود تعليم الجميع ، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور » (١٧٢) .

(١٧١) الطلاق : ١ - ٣ .

(١٧٢) ابن رشد : فصل المقال (فلسفة ابن رشد) ط ٣ المكتبة المحمودية القاهرة ١٣٨٨ هـ : ص ٢٨ - ١٩ .

ومن ثم ما صرح القرآن بالطرق المشتركة لأكثر الناس وهذه الطرق على أربعة أصناف هي :

« أحدها : أن تكون مع أنها مشتركة خاصة بالأمرين جميعا ، أعنى أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع أنها خطابية أو جدلية . وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة ، أو مظنونة أن تكون يقينية وعرض لنتائجها إن أخذت نفسها دون مثالاتها وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل ، والجاحد له أو المتأول منكر .

والصنف الثاني : أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها . وهذا يتطرق إليه التأويل .

والثالث : عكس هذا وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي قصد إنتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وهذا أيضا لا يتطرق إليه تأويل ، أعنى لنتائجه ، وقد يتطرق لمقدماته .

والرابع : أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجه مقالات لما قصد إنتاجه . وهذا يفرض الخواص فيه التأويل ، وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها . وبالجملية فكل ما يتطرق إليه من هذه التأويل لا يدرك إلا بالبرهان ، ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين ، أعنى التصور والتصديق ، إذ ليس في طباعهم أكثر من ذلك » (١٧٣) .

ويمكن تلخيص رأى ابن رشد بالقول :

« إن المقدمات إذا قامت على المشهور أو المظنون ولكن بتضافر أنواع الاستدلال ، وتكاثر الطرق صارت يقينية من حيث النتيجة . والنتيجة تثبت حقيقة ثابتة ليس لها مثل ، فإن النتيجة لا يصح إنكارها ، ومنكرها كافر ومحاولة تأويلها

(١٧٣) ابن رشد : المرجع السابق : ص ٢٩ - ٣٠ .

كفر . وإذا كانت المقدمات مظنونة أو مشهورة وليس لها مرادفات ترفعها إلى درجة اليقين ، والنتيجة ليست يقينية ، فالتأويل يجرى في النتيجة والمقدمات إذا كان له مسوغ أو تعارضت طرائق الاستدلال وإذا كانت المقدمات مشهورة أو مظنونة ولكنه بتضافر الأدلة تنتج يقينا والنتيجة تحتل عدة صور متشابهة فإن التأويل لا يدخل في المقدمات ، ولكن يدخل في النتائج . وقد تكون المقدمات مظنونة أو مشهورة ولا يقين فيها ولكنها تنتج نتيجة واحدة لا مثنوية فيها ، فإنها لا تقبل التأويل في النتيجة وتقبل التأويل في المقدمات «(١٧٤) .

مقام الدليل القرآني :

نتبين من ذلك التقسيم لأصناف الطرق الذي شرحه ابن رشد ، أنه يتعلق بمقام الأدلة القرآنية في الاستدلال ، من حيث التصور المنطقي والتصديق وما يترتب على قوة الاستدلال من حيث قبول الحكم الشرعي أو العقدي للتأويل وعدمه ، ومن حيث قبول الاعتقاد للنظر أو عدم قبوله . وذلك المقام له أهميته الخاصة تبعا لتفاوت الناس في الفهم حيث يخدم فكرة قرب تناول الأدلة القرآنية في الإدراك من كل الناس عامتهم وخاصتهم ، وأن تفاوت الفهم ينعكس عن مقدار الإدراك وسعة الأفق ، وهذه الأدلة واضحة للجميع سواء أكانوا من أهل التأويل اليقيني وهم البرهانيون أم كانوا من الجمهور الغالب الذين هم أهل الخطابة ، أم كانوا من أهل الجدل . كل ذلك في رأى ابن رشد . وعلى أساس ذلك قسم طرق الاستدلال لإثبات صدق القضايا والتصديق بها . فقال : « وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا : البرهانية والجدلية والخطابية »(١٧٥) .

حيث إن هناك طريقا لإثبات صدق القضايا عامة لأكثر الناس ، بحيث يكون التصديق بها يعم كل من له عقل سليم من الآفات وهي الطريق الخطابية التي تقوم على

(١٧٤) أبو زهرة : المعجزة الكبرى (القرآن) نشر دار الفكر العربي القاهرة ، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م : ص ٣٣٢ .

(١٧٥) ابن رشد : فصل المقال : ص ٢٨ .

إثبات الحق بأدلة قطعية أو ظنية ، وكانت هذه الطريق الخطائية أعم أنواع الاستدلال في البيان وأكثرها إنتاجا . ويأتى دونها طريق الجدل في الاستدلال وذلك بأن يكون الاستدلال قائما على مقدمات يستدل بها الخصم أو يسوقها ، وهى تعتمد على قوة الاستدلال على الخصم من أجل إفحامه . وهذا الطريق يختلف عن الطريق الخطائى ذلك لأن المقصود منه الإفحام للخصم ، وليس طريقا لتبنى الحقائق وإثباتها بعكس الطريق الخطائى الذى يتبنى الحقائق ويكون طريقا لإثباتها ، وإن كان فى إثبات الحقائق رد على الخصم المعاند بطبيعة الحال وهناك طريق موافق للطريق الخطائى هو للخاصة من الناس وهو طريق البرهان الذى تكون أقيسته مجردة خالية من كل تحسين ، وليست متجهة إلى الإقناع وطرائقه ، من مشاركة وجدانية أو إثارة للمشاعر بل هى أدلة مجردة (١٧٦) .

ويمكننا بعد ذلك أن نناقش هذه المحاولة من ابن رشد فى استجلاء طريق الاستدلال فى القرآن . وبيان مقامها فى قوة الاستدلال على إثبات القضايا والحقائق اليقينية التى يحملها . ولعل ابن رشد وفق أكثر من غيره من فلاسفة المسلمين ومتكلميهم ، الذين قصرُوا طريق الاستدلال على أحد أنواعه سواء طريق البرهان كما أراد الفلاسفة ، أو طريق الجدل كما أراد المتكلمون ولكن كان لكل من الفريقين ما يبرر هذا المسلك مع اعتبارنا تقصير الجميع عن البقاء والمحافظة على المنهج القرآنى وأصالته وطرقه المتميزة فى الاستدلال . بغير هذه التقسيمات ومفهوماتها الفلسفية التى لا تخلو من نقص فى عمومها وفى خصوصها . ذلك لأن للقرآن طرقه المتميزة فى إثبات الحقائق التى تصلح موضوعا لإقرار حقائق يقينية جديدة وتعديل حقائق مشوهة ، وإقناع الجميع وإقامة الحجة الدافعة لهم ، بحسب مستوياتهم واختلاف ثقافتهم وتفاوت مداركهم واستعداداتهم العقلية والوجدانية . إذ هو فى الوقت الذى يرتفع بمستواهم واستعداداتهم الفطرية للاتجاه الصحيح ، نحو عبادة الله سبحانه وإفراده بالوحدانية ، يأخذهم من مسلمة يقينية لا يستطيعون إنكارها سواء من علم الواقع بتوجيه النظر إلى الآفاق والكون أو من البديهيات العقلية والوجدانية التى تسلم

(١٧٦) ابو زهرة : المعجزة الكبرى (القرآن) : ص ٣٣١ .

بها النفس ، أو من المتواترات مما هو حقيقة يعترفون بها على أنها حقيقة تاريخية لا يمكن إنكارها . وهو في ذلك كله لا يخضع للمصطلحات الفلسفية من برهانية وخطابية وجدلية . وإنما يجعل من كل أدلته أدلة منتجة لليقين بما فيها مقدمات اليقين من أوليات ومشاهدات وتجريبات وحسبيات ومتواترات . فعلى سبيل المثال نجد في أواخر سورة يس عند اثبات قضية البعث والنشور أن القرآن يسرد مجموعة من المقدمات متعاقبة تنتهي بالناظر فيها إلى التسليم بصحة هذه العقيدة وبقينها ، يقول سبحانه : ﴿ أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين ﴾ وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه ، قال : من يحيى العظام وهي رميم ﴾ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون ﴾ أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ بل وهو الخلاق العليم ﴾ (١٧٧) علق الإمام الرازي وكثير من أهل العلم على هذا الاستدلال فقال : « بل أقر الكل بأنه لا يمكن أن يزداد في تقرير الدلائل العقلية على ما ورد في القرآن (١٧٨) وقيم القرآن الحجة على أهل الكتاب ويلزمهم بوجوب الإيمان بالإسلام بالاعتماد على مقدمة يقينية خبرية عندهم يؤمنون بها وهي بشرى الكتب السماوية كالطورا والانجيل ، ولذلك يخاطبهم بقوله : ﴿ يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم ﴾ (١٧٩) وهذه مسلمة إيمانية عندهم لا يستطيعون إنكارها ، فليس غريبا إذن أن يدعوهم إلى الإيمان ، بما أنزل مصدقا لما معهم من جهة المرسل أولا وهو الله ، ومن جهة الحقيقة التي يدعوهم إليها الرسول ثانيا ، ومن جهة الرسول الوارد عندهم ذكره وصفاته في كتبهم . وقيم أدلة أفراد الله سبحانه وحده بالعبادة بالاستناد إلى مقدمة لا يستطيعون إنكارها ، وهي إقرارهم بأن الله خالق السموات والأرض فيقول سبحانه : ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾ (١٨٠) .

(١٧٧) يس : ٧٧ - ٨١ .

(١٧٨) الصنعاني : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان : ص ١٦ .

(١٧٩) النساء : ٤٧ .

(١٨٠) لقمان : ٢٥ .

ومن الإنصاف القول بأن محاولة ابن رشد الرجوع إلى القرآن لاستجلاء نظريته محاولة تقدر له . ولكن هل تخضع طريقة القرآن في مقامها وإنتاجها لليقين ، وعرضها للحقائق اليقينية الثابتة لتلك المصطلحات الفلسفية من برهانية وجدلية وخطائية ، بهذا التقسيم ومفهومه في المنطق البشري ، لا بد لنا كي نحكم على هذه القضية سلبا أو إيجابا أن نعرف معنى هذه المصطلحات عند الفلاسفة وليكن عند ابن سينا إذ يقول :

« القياسات البرهانية : مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ، إن كانت ضرورية ليستنتج منها الضروري على ضرورتها . أو ممكنة يستنتج منها الممكن . والجدلية : مؤلفة من المشهورات . والخطائية : مؤلفة من المظنونات ومن المقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة » (١٨١) ولا يفيد عندهم اليقين أو التصديق الجازم إلا القياس البرهاني. أما الجدل فلا يفيد أكثر من عموم الاعتراف أو التصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا أو غير حق . والخطابة إنما تنفيذ التصديق الغالب غير الجازم (١٨٢) فكيف نطلق هذه المصطلحات على اليقين القرآني وهو كله تصديق جازم حق ؟ .

إن الخطابة (١٨٣) تعتمد عندهم في أقيستها على الظن . بل لا تعتمد إلا على الظن ولا تنتج إلا الظن . ولكن يجب أن يعلم أن الحقائق التي تجيء على ألسنة المتكلمين - وهم يستلهمونها من القرآن - والتي تجري بالأسلوب الخطابي ، منها ما هو يقين قطعا ولا ينقص القطعية فيها أنها خلعت من صور الأقيسة المنطقية والأشكال البرهانية فليست العبرة إذن في اليقين بالشكل المنطقي في الاستدلال ، ولكن العبرة في الحقيقة أمقطوع بها أم غير مقطوع ؟ والشكل البرهاني لا يمنحها يقينا ، كما أن عدم التمسك به لا ينقص من قيمتها . وأن كثيرا من الأدلة الخطابية تعتمد على أقوى المقدمات إلزاما وأشدّها إفحاما .

(١٨١) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات : ٤٦٠/١ - ٤٦١ .

(١٨٢) شرح نصير الدين الطوسي على هامش الاشارات - انظر المرجع السابق : ص ٤٦١ .

(١٨٣) الشيخ محمد أبو زهرة : المعجزة الكبرى (القرآن) : ص ٣٣٣ - ٣٣٤ .

والمنطق - على هذا - ليس موجدا لليقين بذاته ، وإنما غاية ما يفعله هو حفظ
الذهن عن الخطأ في التفكير وكشف زور الباطل . ولا مانع من أن يكون الكلام
الخطابي مجملا بالأشكال المنطقية في الرد على حجج الخصم وكشف زيفها وبيان
بطلانها ولا ينقص ذلك من يقين الحقيقة ولا من ثباتها وقطعيتها .

كما أنه لا ينطبق ما يقال في الخطابة والجدل - عند الفلاسفة - من أنهما يقومان
على الأدلة الظنية ، على القرآن الكريم . ومن ثم فإن للقرآن طريقه الاستدلالي القائم
بذاته ، وإن كانت أدلته تمتاز بكل ما تمتاز به الأدلة البرهانية من يقين ، وما تمتاز به
الأدلة الخطابية من إقناع وإثارة ، وما تمتاز به كل خواص البيان العالي ، وما فيه من
إلزام وإفحام للخصم وهو في الوقت ذاته يعرض حقائقه الثابتة ، ولا يغير من حقيقته
اليقينية الثابتة من أجل أسلوب الإقناع أو طريقة الجدل .

والقرآن وهو يؤسس اليقين ، ويجعله هو العلم ، وقمة الإيمان ، يحارب الشك
والظن حربا لا هوادة فيها . فدم الشك والريب والمرية في تسعة وثلاثين موضعا .
وقال سبحانه : ﴿ فلا تك في مرية منه إنه الحق من ربك ﴾ (١٨٤) .

ونفى أن يكون الظن مقدمة للعلم ، أو أساسا أو طريقا له ، قال سبحانه : ﴿ إن
هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآبأؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ، إن يتبعون إلا الظن
وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى ﴾ (١٨٥) ﴿ إن الذين لا يؤمنون
بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى * وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن
وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا * فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة
الدنيا * ﴾ (١٨٦) وقال سبحانه : ﴿ وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغنى من
الحق شيئا إن الله عليم بما يفعلون ﴾ (١٨٧) وقال سبحانه : ﴿ وما يتبع الذين يدعون
من دون الله شركاء ، إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون ﴾ (١٨٨) .

(١٨٧) يونس : ٣٦ .

(١٨٨) يونس : ٦٦ .

(١٨٤) هود : ١٧ .

(١٨٥) النجم : ٢٣ .

(١٨٦) النجم : ٢٧ - ٢٩ .

وإذا كانت المعرفة ممكنة ومؤسسة على اليقين في القرآن الكريم ، فما هي طبيعتها ؟ أهى مثالية أم أنه لا يفي بحق المعرفة القرآنية أن توصف بمثل هذه الأوصاف ولا بد أن يقال إن طبيعتها ربانية هذا ما سنبحثه في الكتاب القادم إن شاء الله تعالى .

★ ★ ★ ★

انتهى في الحمد لله الكتاب الأول

وبه التخاب الثاني

« طبعة المعرفة » أو

رَبَّانِيَّةُ الْمَعْرِفَةِ وَمَوْفِقُهُ الْمَثَالِيهِ وَالْوَاقِعِيَّةُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نَظَرِيَّةُ الْمَعْرِفَةِ
بَيْنَ
الْقُرْآنِ وَالْفَلَسَفَةِ

أَصْلُ هَذَا التَّكْلِيفِ

جزء من رسالة كتبت في هذا الشأن وهو من الكتب التي كتبتها في المنهج والعلامة
من كلية أصول الدين - جامعة الأزهر الشريف
بمصر في سنة ١٤٢٥ هـ

نظريّة المعرفة

بين
القرآن والفلسفة

٢

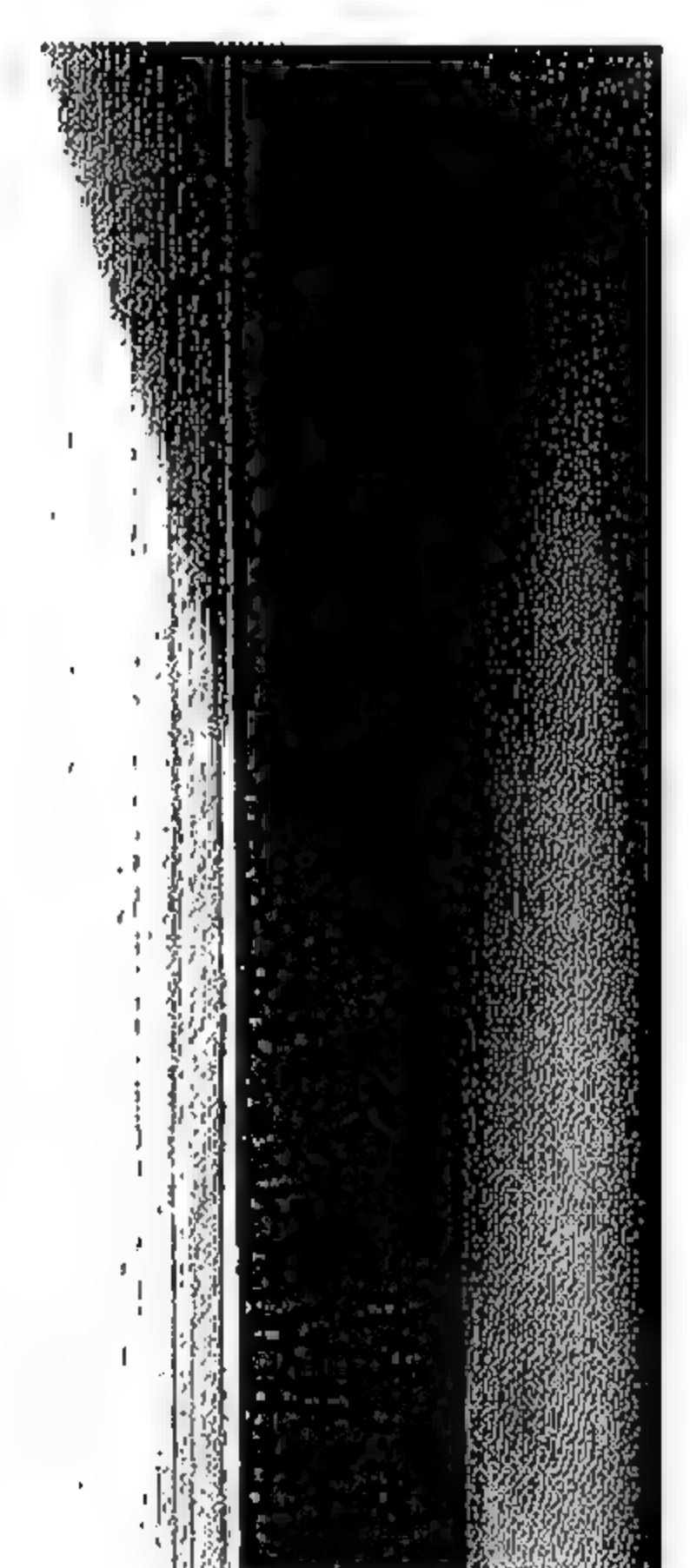
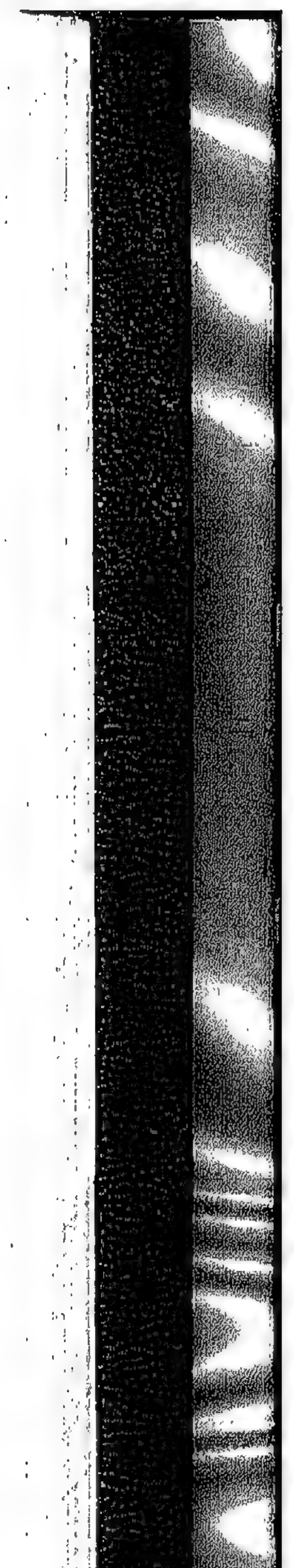
طبيعة المعرفة

أو

ربانية المعرفة وموقفها من المثالية والواقعية

تأليف

الدكتور راجح عبد الحميد الكردي



مقدمة

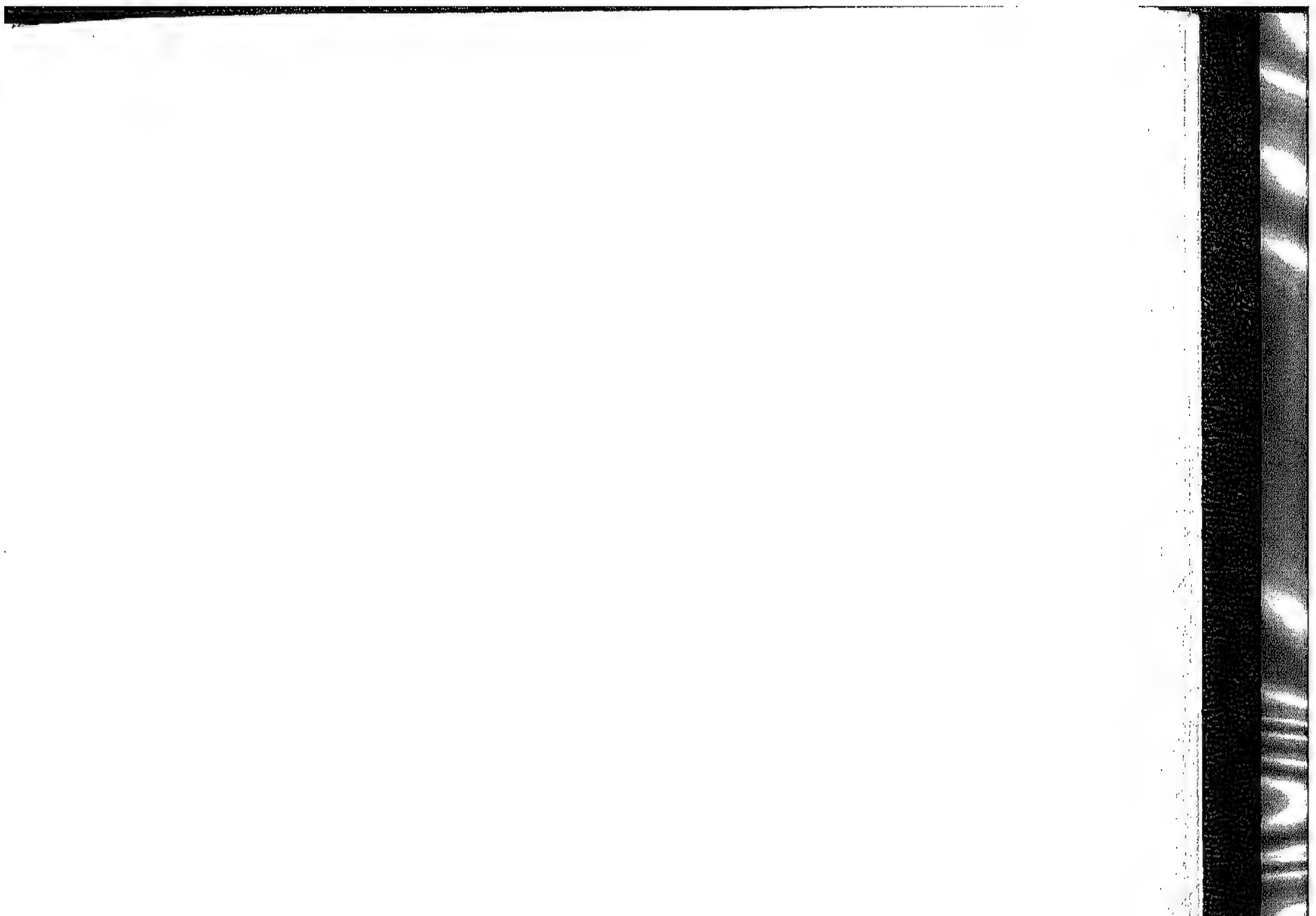
الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي الأمين ،
وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد

فهذا هو الكتاب الثاني من سلسلة نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة . حيث
عالج الكتاب الأول إمكان الغرفة بين مذاهب الشك واليقين في الفكر الفلسفي .
وأثبت الاتجاه الإيقاني - اليقيني - في القرآن الكريم . وحتى تتكامل هذه النظرة ،
نخرج الكتاب الثاني ، وهو يعالج طبيعة المعرفة بين القرآن والفلسفة . أوروبانية لمعرفة موقفها من المثالية
والواقعية . وسيتعرض هذا الكتاب لطبيعة المعرفة في المذاهب الفلسفية المثالية ، والمذاهب الفلسفية الواقعية ،
والمذاهب الفلسفية الإسلامية التوفيقية بعرض موضوعي أمين لها ، وسنقوم بنقدها .
وتقديم بحث تأسيس في طبيعة المعرفة في القرآن الكريم . وسيتبين الفرق الهائل بين
المعرفة في طبيعتها الفلسفية الإنسانية ، والمعرفة في طبيعتها الربانية ، حيث إن نعمة
المعرفة والتعليم تابعة لنعمة الخلق والإيجاد . فكما أن الإنسان مخلوق لله وحده ، فهو
معلم من قبل الله وحده ، وخلق وسائل المعرفة واستعداداتها وموضوعاتها ومن ثم يكون للمعرفة
تحليلها الرباني ، وطبيعتها الربانية ، كما كان للعبد في خلقتها هذه الربانية ، كل هذا على
طريق تأهيل العبد خلقاً وهداية ، علماً ومعرفة ، لتحقيق ربانية المنهج والسلوك .
﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم الذي
علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ ونسأل الله تعالى التوفيق والسداد في إخراج
الكتاب الثالث لهذه النظرية حتى يكتمل بناؤها ، وهو كتاب أصل المعرفة وطرقها
 وأنواعها . فإن وفقنا في ذلك فمن الله وحده ، له الحمد والشكر ، وإن كان غير
ذلك فمن أنفسنا ، نستغفر الله ونتوب إليه ونسأله التوفيق والرحمة والمغفرة .

المؤلف

د . راجح عبد الحميد الكردي

صويلح / عمان



طَبِيعَةُ الْمَعْرِفَةِ بَيْنَ الْفِرَاقِ وَالْفَلَسَفَةِ

تمهيد :

الباب الأول : طبيعة المعرفة بين المثالية والواقعية .

الفصل الأول : طبيعة المعرفة لدى المذاهب المثالية .

الفصل الثاني : طبيعة المعرفة لدى المذاهب الواقعية .

الباب الثاني : طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين .

الباب الثالث : طبيعة المعرفة في القرآن الكريم .



ما المقصود بطبيعة المعرفة ؟

المعرفة ممكنة وموجودة وقائمة وراجعة إلى يقين ، وإذا كانت المعرفة كذلك ، فما طبيعة هذه المعرفة ؟ وما مقصودنا بطبيعة المعرفة ؟

لاحظنا فيما سبق أن المعرفة أو العلم صفة للحى ، وأنها علاقة تقوم بين شخص عارف وموضوع معروف، وكيفية يتم بها هذا الانتقال أو تسد بها هذه الفجوة بين الذات العارفة والشيء المعروف. فطبيعة المعرفة يقصد بها إذن تحديد العلاقة بين الشخص العارف والشيء المعروف . وبيان وتفسير عملية المعرفة ، ذلك لأن أياً منّا إذا أراد أن يعيش فى الحياة بتناوؤ مع نفسه ومع العالم من حوله ، لابد أنه يشعر بهذه العناصر الثلاثة : وجود عالم خارجى عنه وواقع من حوله ، ووجود ذهن خاص له أى معرفة لنفسه ، وإمكان وجود نوع من العلاقة المعرفية بينه كذات تملك عقلاً أو تعرف نفسها وبين العالم الخارجى بما فيه من أشياء ولابد له أن يتسلح بحكم على هذه الأشياء من خلال هذه العلاقة المعرفية حتى تتسنى له الطمأنينة والرضا والتناوؤ مع نفسه ومع العالم، وحتى يمكنه أن يقدم على العمل وهو مزود بفهم ووعى وعلم بما سيعمل ، ولماذا يعمل وماذا يعمل وكيف يعمل ومن أجل من يعمل ؟ وهى مهمة مرتبطة بغاية الوجود الإنسانى على وجه الأرض وبقضية بقائه وخلافته على وجهها . ذلك أنه « لو لم تكن أذهاننا قادرة على التعامل مع الواقع ولو كانت حواسنا تعطينا صورة مشوهة تشويها خطيراً للأشياء كما هى فى ذاتها لما استطاع الجنس البشرى أن يبقى طوال المدة التى عاشها بالفعل ، ولما كان الجنس البشرى قد استطاع البقاء وتكاثر عددياً. فإن هذا يبدو دليلاً على فعالية عملية المعرفة لدينا» (١) .

(١) هنتر ميد : الفلسفة وأنواعها ومشكلاتها (ترجمة د. فؤاد زكريا) الطبعة الثانية دار نهضة مصر بالقاهرة ١٩٧٥ : ص ١٧٧ .

فالمعرفة إذن لازمة من لوازم الوجود ، هي علاقة بين وجود شخص أو ذات إنسانية وبين وجود الأشياء. تلك العلاقة قائمة في وعى الإنسان المميز بالعلم والمعرفة، تتخذ هذه العلاقة شكل الأفكار أو العلم عند الإنسان ، فنحن وإن كنا ننظر إلى العلاقة بين الذوات ، ذات الإنسان وذات العالم المعروف، يهمننا هنا لا البحث عن ماهية هذا الوجود ، فذلك له مبحث خاص هو مبحث الوجود ، وإنما الذى يهمننا هو تلك العلاقة الفكرية العلمية التى يملكها الإنسان تجاه الأشياء المعروفة لديه . وهذا يقتضيه أن يعرف أولا : هل هذه الأفكار التى لديه عن الأشياء أصيلة فيه أى مخلوقة معه مفطورة فيه أم أنها طارئة عليه بعد ولادته ؟ أى هل هي فطرية أم مكتسبة ؟ وإذا كانت فطرية فيه - والفطرة الإنسانية نوع من أنواع الوجود - فما العلاقة القائمة بين وجود أفكاره الفطرية ووجود الأشياء المعروفة ؟ وما علاقة المعرفة بالوجود ؟ وأيهما أسبق وجود الشيء أم معرفته ؟ وإذا كانت مكتسبة فمن أين تأتى هذه الأفكار ؟ وما علاقتها بمصدرها ؟ وسواء أكانت فطرية أم مكتسبة فهل يعرف الإنسان الأشياء كما هي بماهياتها وحقائقها أم أنه يعرف صورة عنها ومثالا أو شبيها لها ؟ ومن ثم فهل هو يعرف كليات الأشياء أم جزئياتها؟ وأين تكون هذه الكليات أو ماهو نوع وجودها ؟ ثم ماهى أدوات كسب المعرفة ؟ وكيف نكتسبها ؟ وهل نجعل الذات العارفة محور العلاقة المعرفية بالأشياء فنكون مثالين ؟ أن نجعل محور هذه العلاقة قائما في طبيعة الأشياء ووجودها الخارجى ، ونحن نتصل بها عن طريق أدوات الإدراك عندنا فنكون واقعيين ؟ وهنا نخوض في مشكلة من مشاكل طبيعة المعرفة تبعا لتفسير عملية المعرفة بين المثالية والواقعية .

وسواء فسرنا عملية المعرفة تبعا لمفهوم مثالى أو واقعى ، فهل مانعرفه عن الأشياء هو كل ما لهذه الأشياء من أسرار تدرك فتكون معرفة مطلقة ؟ أم أن هذه المعرفة نسبية تبعا للأشياء المعروفة وتبعا لطاقتنا على المعرفة ولمذهبنا في النظرة إلى الإنسان العارف ومدى كفايته للمعرفة ؟ وهذا يضطرنا إلى أن نأخذ زاوية من زوايا الوجود تلك هى المتعلقة بطبيعة الوجود الإنسانى نفسه والمعرفة ما تزال علاقتها تزداد بالوجود تبعا لتغليب مذهب أنها فصل من أبواب الوجود ، وهى تبع له وليس الوجود تبعا لها . ثم ماهى الميادين والآفاق التى هيئت لمعرفتها طبيعة وجودنا الإنسانى وكفاياتنا المعرفية ؟ وبعد ذلك كله هل هناك من معيار أو ميزان نقيس به معرفتنا أصواب هى أم خطأ ؟ وماهى مقاييس هذا الحكم ؟ هل هى الذات العارفة أم الواقع ؟ أم أن المقياس

يكون مشتركا بين الإنسان العارف والواقع المعروف ؟ وهنا نبحث في معيار المعرفة ومقياسها . وما نريد أن نبحثه هنا : هو تفسير عملية المعرفة وبيان علاقة المعرفة بالوجود، والمعرفة بين الفطرة والاكتساب، ومعايير صدق الحقيقة. ذلك كله يمكن أن نعتبره مقصودنا بطبيعة المعرفة . وسنبحثها بين تفسيرات ثلاثة :

تفسير المذهب المثالي أو العقلي الذي يزعم أن الحوادث الكونية في نفسها لا تكفي لفهم النظام العام الذي تسير بمقتضاه ، بل يجب التسليم بوجود قواعد وقوانين عقلية تسبق كل اختبار حسي ، ويرشدنا إليه العقل وحده .

وتفسير المذهب الواقعي أو التجريبي أو المادى الذي يرى أن التجربة أساس المعرفة فتكفى ظواهر الوجود حسبها ترشد إليه الحواس. والوجود هو ما يحكم الحس بوجوده وأن الشيء الواقعي له ذلك الوجود الثابت الذي لا يتأثر بالعلاقة المعرفية مع الغير .

والتفسير الثالث هو التفسير الإلهي أو التأليبي الذي يقرر بأنه لا وجود للكائنات إلا أن تكون مخلوقة لله سبحانه ، فهو مصدر الوجود ومصدر المعرفة ورب المخلوقات وخالق العقل والحس والواقع فلا تتم المعرفة إلا به سبحانه بأن يمكننا من أن نعرف بحواسنا وبعقلنا وبما يزودنا به من معارف عن طرق أخرى بالوحى إلى أنبيائه .

وسنعرض وجهة نظر كل هذه التفسيرات في المسائل المتعلقة بطبيعة المعرفة - سائلة الذكر - ونقيم كلاً منها ونقوم المذاهب البشرية ، لأن التفسير الإلهي يقيم ولا يقوم بل هو الذي يقوم تبعاً لاختلاف هذه التفسيرات الثلاثة ستظهر جليا سمات المعرفة في كل من المذاهب الفلسفية وفي القرآن الكريم .

ومرد هذا التقسيم هو أن مسألة تكوين مفهوم فلسفى عام للعالم ، أخذت مركزاً رئيسياً في التفكير البشرى منذ حاولت الإنسانية فهم وتحديد علاقتها بالعالم الموضوعى وارتباطه بهاء سواء زودت بهذا المفهوم من الله سبحانه عن طريق وحيه إلى أنبيائه أو حاولت ذلك بمجرد رغبتها الفطرية ، كلما ابتعدت عن مناهج الأديان الصحيحة . وكانت ترد هذه المسألة إلى تفسيرين : مثالي وواقعي من ناحية ، وإلهي ومادى من ناحية أخرى ، فمن الناحية الأولى كان الذى يحكم على طبيعة هذا المفهوم بأنه مثالى أو مادى هو الإجابة على السؤال القائل : هل للأشياء المعروفة فى العالم حقائق

موجودة في الواقع الخارجى بصورة مستقلة عن الشعور والإدراك ؟ أم أن هذه الحقائق ليست إلا ألوانا من التفكير وعمل الذات العارفة ؟ فالحقيقة هي الفكر وكل شيء يرجع إلى التصورات الذهنية وأنه لا وجود للواقع إلا إذا كان مدركا فإذا كانت الاجابة باستقلال العالم الخارجى فهي معرفته الواقعية وإن كانت الإجابة بأن الحقيقة ليست إلا الفكر فتكون طبيعة هذه المعرفة هي المثالية .

أما من الناحية الأخرى وهي هل مفهوم العالم إلهى أم مادي ؟ فإنها لازمة للاجابة الواقعية ، وعلى ضوء تفسيرها ذلك . لأننا إذا كنا نؤمن بواقع موضوعى أو خارجى للعالم ، مستقل عن الذات العارفة فهل نقف في تفسيرنا الواقعى للعالم عند حدود المادة وبالتالي تكون واقعيتنا مادية ؟ أم أن السبب العام لجميع ظواهر الوجود والمعرفة إنما هو أمر واقعى خارج عن نطاق الماديات وهو الله وهنا تكون نظرتنا الواقعية للعالم إلهية . وعلى ضوء هذا فلا بد من التنبيه على (٢) :

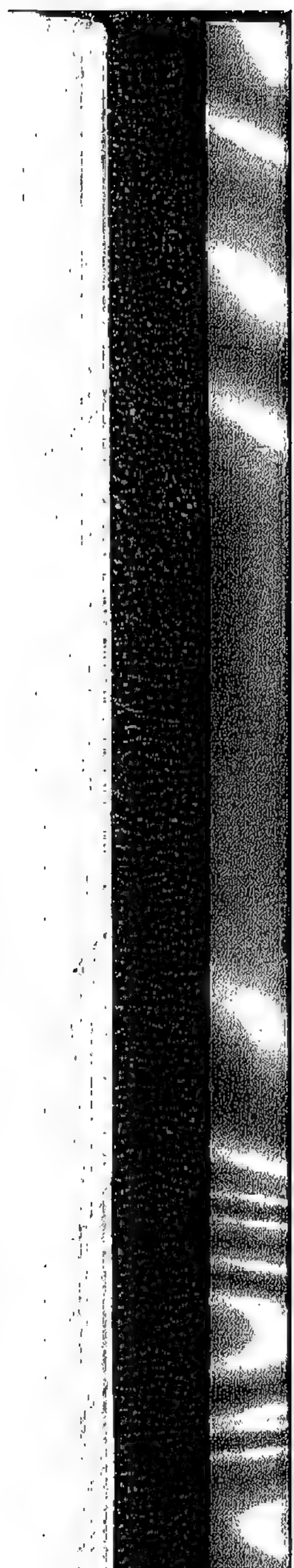
أن محاولة اعتبار الصراع بين الإلهية والمادية أو بين المفهوم الإلهى والمفهوم المادى مظهرا من مظاهر التعارض بين المثالية والواقعية خطأ ينبغى أن نتجنبه . فليس مفهوم العالم أما مثاليا أو ماديا ، لأنه قد يكون مثاليا ولا ماديا في نفس الوقت كما عند باركلى في مثاليته اللا مادية . وقد يكون واقعيًا وليس ماديا كما في المفهوم الواقعى الإلهى أو الدينى أو الإسلامى بشكل أخص الذى يقول بواقع خارجى للأشياء والطبيعة ويرجع الواقع أو العالم والفكر إلى الله سبحانه . والله موجود على الحقيقة ومنزه عن أن يكون مادة أو حالا في مادة .

(٢) محمد باقر الصدر : فلسفتنا . ط ٥ دار الفكر بيروت ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م : ص ١٩٢ .

الباب الأول طبيعة المعرفة بين المذاهب المثالية والواقعية

ويشتمل على :

- الفصل الأول : طبيعة المعرفة لدى المذاهب المثالية .
- الفصل الثاني : طبيعة المعرفة لدى المذاهب الواقعية .



1

2

3

4

5

6

الفصل الأول طبيعة المعرفة لدى المذاهب المثالية

وفيه :

- (أ) ما المثالية ؟
- (ب) المثالية ومأزق التمرکز حول الذات .
- (ج) المثالية المفارقة .
- (د) المثالية الذاتية - الحديثة .
- (هـ) حجج المثالية ونقدها .
- (و) علاقة المعرفة بالوجود .
- (ز) المعرفة بين الفطرية والاكتساب .
- (ح) معيار المعرفة .
- (ط) نقد وتقويم .



(أ) ما المثالية ؟

المثالية فى اللغة مشتقة من مثل ، وتدل هذه المادة على المشابهة فتقول « المثل : الشبه . وجمعه أمثال . والمثال : المقدار والقصاص وصفة الشيء ، وجمعه أمثلة ومثل . والأمثل : الأعدل والأشبه » .^(١) ومثله به : شبيهه ، وتمثل به : تشبه به . ومثل الشيء بالشيء : سَوَّى به وقَدَّر تقديره^(٢) . وعلى ذلك فالمثال : صورة الشيء والتي تمثل صفاته والقالب أو النموذج الذى يقرر على مثله . والمثال هو المنسوب إلى المثال ويطلق على عدة معان : فالاستعمال الشائع لكلمة مثالى بين الناس أنه يعنى وصفا لكل ماهو كامل من نوعه ، ولكل ما يتصف بالسمو^(٣) ، وللشخص الذى يسير فى فكره وعمله على مبدأ معين محاولا الاقتداء بمثل أعلى^(٤) . ومن ثم فكلمة « مثالية » بهذا الاستعمال هى ضرب من اتخاذ المثل الأعلى أساسا فى الفكر والسلوك ، وهى تقابل كلمة « واقعية » كضرب من الالتزام بحدود الواقع الملموس فى التفكير والسلوك .

وعلى العموم فهى مصطلح فلسفى يطلق بوجه عام على النزعة الفلسفية التى ترد كل وجود إلى الفكر بأوسع معانيه^(٥) . وبوجه خاص استعملت فى لغة فلاسفة القرن السابع ، لتدل على مذهب مقابل للمادية أو على مذهب روحى . وتستعملها المذاهب الفلسفية فى تصوير مذاهب المعرفة ابتداء من أفلاطون إلى العصر الحديث . فاستعملت لتدل على المذهب الأفلاطونى الذى يرد الوجود الحسى إلى وجود مفارق فى عالم خاص يسمى بعالم المثل أو المعقولات ، وتسمى هذه المثالية مثالية مفارقة. كما أطلقت على مذهب بركلى فى الفلسفة الحديثة لتدل على مذهب المثالية اللامادية التى

(١) الفيروز آبادى : القاموس المحيط : ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٢) الزحشرى : أساس البلاغة : ص ٨٨٠ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى : ج ٢ ط ١ ص ٣٣٦ .

(٤) د. عثمان أمين : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية ، ط ٢ دار الثقافة ، القاهرة ١٩٧٥ : ص ٩ .

(٥) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى : ٣٣٧/٢ .

ترجع كون وجود العالم الخارجى حقيقة إلى كونه مدركا ولا حقيقة له وراء ذلك .
ويطلق لفظ « المثالية » إطلاقا خاصة فى الأخلاق والفن والاجتماع . ولكن
الذى يهمنى هنا فى بحثنا هو ذلك المصطلح الذى ينظر إلى العالم نظرة يرده فيها إلى
الذهن أو الفكر أو الروح أو العقل أو المثل العقلية » ، أى المذهب الذى يتخذ من
الذات العارفة أو الذهن البشرى الفردى المتناهى ، أو العاقل المطلق أيا كان نوعه
مركزاً للأشياء ، ثم ينظم فيه الكون حول هذا الوجود المركزى . وفضلا عن ذلك
فإن الكون مرتبط ارتباطا منظما بهذه الذات المركزية على أنحاء شديدة الوثوق بوجه
خاص « (٦) . والمثالية بهذا الاصطلاح تقرر قضيتين : (٧) إحداها سلبية : إذ هى كل
مذهب يعارض الموقف الطبيعى أو الواقعى فى نظره إلى العالم الخارجى ، بإنكار
استقلال هذا العالم أو التشكيك فيه . وأخرى إيجابية : تقرر أن الذى يعتمد عليه
وجود هذا الشيء الخارجى أو كونه حقيقة هو كونه مدركا بفكر ما أو عقل أو
روح ، سواء كان ذلك العقل أو الفكر أو الروح بشريا فرديا أو كليا مطلقا أو إلهيا أو
عقلا كونيا تبعا لاختلاف المذاهب فى ذلك أو بعبارة مختصرة هو المذهب القائل
« بأن كل ما يمكن العلم به من الأشياء هو فى جوهره شيء عقلى .

وعلى ذلك » فالمعرفة ليست إدراكا للأشياء كما هى فى الواقع بل حسب ما يظهر
لنا إذ لا يمكن أن يكون بين المعرفة التى هى عملية نفسية والأشياء الخارجية تشابه ،
وكل ما نعرفه من العالم والأشياء الخارجية سواء كان طريق المعرفة حواسنا أو تأملنا
الفكرى ليس إلا خيالا يولده العقل « (٨) ، وعلى هذا الأساس تكون معرفة الشيء
ووجوده ، جانبيين لحقيقة واحدة .. وطبيعة المعرفة هى نفسها طبيعة الوجود لافرق
بين الشيء باعتباره كائنا من كائنات العالم ، وبينه باعتباره مدركا من مدركات
العقل « (٩) .

ويمكننا ونحن نطرح تفسيراً لمعرفة العالم من خلال وجهة النظر المثالية ، يستند فى

(٦) هنتريد : الفلسفة - أنواعها ومشكلاتها (ترجمة د. فؤاد زكريا) ص ٨٠ .

(٧) د. يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة : ص ١٦٧ .

(٨) د. عدنان زرزور : مقالة فى المعرفة مكتبة دار الفتح بدمشق : ص ٦١ .

(٩) د. زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة : ص ٤١ .

مجموعه إلى هذه ، القاعدة الرئيسية في معنى المثالية التي تجعل كون الشيء حقيقة موجودة في كونه مدركا . يمكننا أن نميز بين نوعين رئيسيين للنظرة المثالية ، إحداهما : المثالية الأفلاطونية وتسمى المثالية المفارقة أو المثالية القديمة . والثانية : المثالية الحديثة بما فيها من مذاهب ، من مثالية ذاتية أو تصورية لامادية عند باركلي ، ومثالية موضوعية نقدية عند كانت ، ومثالية مطلقة لدى هيجل . وقبل التمييز بينهما فإن هاتين النظرتين الرئيسيتين : المثالية الأفلاطونية المفارقة والمثالية الحديثة أو الذاتية أو التصورية ، تتفقان في اعتبار الفكر مستقلا عن الموضوعات والأشياء ، ذلك أن الأفلاطونية تجعل عالم المثل هو العالم الحقيقي المستقل عن الأشياء المحسوسة ، ومن ثم معرفته بالفكر أو العقل أو التذكر لهذه المثل هو أمر مستقل عن المعروضات الحسية ، التي هي أشباه وأشباح للموجودات الحقيقية . كما أن المثالية الحديثة ترى أن ما فينا من قوة على تعقل الأشياء يجعل وجود هذه الأشياء أمرا ثانويا . ويتفقان كذلك في « أنهما مذهبان في المعرفة لأنهما يريان أن لاشيء في الموجودات ، إلا ويمكن أن يكون تعقلا ، وكتلتهما لا تريد أن تكون مذهبا وجوديا يقنع بملاحظة ماهو كائن وحاصل ويقتصر على وصف الأشياء كما تبدو للناظر ، بل كتلتهما مذهب إنشائي يرسم الأشياء بحسب ما حقه أن يكون ويريد أن يصل إلى جوهر الأشياء وأصلها (١٠) . وكتلتهما ترد كل ماهو في الواقع إلى الفكر أو ترد ما في الأعيان إلى الأذهان - كما في اصطلاح متكلمي المسلمين - ومن ثم لا تعترف المثالية بمذهبيها القديم والحديث بوجود مستقل للأشياء عن الفكر ، لأن ماهو خارج الفكر لا يمكن أن يكون متعقلا ومن ثم لا يكون موجودا . فالموجود هو المدرك ومالا يدرك فلا وجود له . « والذات العارفة إنما تفكر أى تعقل الأشياء بالفكر . وأداة الفكر في التعقل هي الأفكار . وإذن فلا شيء هناك سوى الأفكار . والأمر كما رآه ديكارت وكانط ، حين أكد أن الفكر هو الواقعة الأولى ، وهو أولى المعطيات . فإن كل تفسير وكل قضية إنما تفترض وجود الفكر والفيلسوف المثالي ، إنما يعقد النية على أن يفسر كل شيء بالفكر . ويفسر الواقع وينظر إليه على أنه ذو معنى وعلى أنه فكر بغض النظر عن مظهره الخارجي المحسوس . ويرد الظواهر الخارجية إلى مبادئ ثابتة أساسية من أجل معرفتها أيا ما كانت هذه المبادئ سواء أكانت مادية أم روحية أم وجودا أم جوهر أم علة أم

(١٠) د . عثمان أمين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية : ص ٩ .

حيزا مطلقا . فهذه المبادئ لا يمكن معرفتها إلا عن طريق الفكرة فإذا أبطلنا الفكرة خرجت التجربة نفسها عن ضوابط الفكر ولم تستطع أن تقدم لنا إلا تمثلات غامضة لاصلة بينها ولا قيمة لها . وعلى هذا فإن المثالية كما يصورها د . عثمان أمين (١١) ، لا تنكر الوجود الخارجى أو العينى للأشياء فالفكر الإنسانى ربما يضل عن سبيله إذا هو أهمل إمدادات الوجود الخارجى ومعطياته ، ولكن المثالية تفسر هذا الوجود الخارجى على أنه فكرة وهذه الفكرة هى قوام حقيقة الواقع وصميم ماهيته . كما يرى هيجل أن الواقعى كله عقلى والعقلى كله واقعى ، وكما يقول كانت : « إن تصورات بلا حدود تكون فارغة وإن حدودا بدون تصورات تكون عمياء » . ولذا فإن فريقا من الفلاسفة عرفوا الحقيقة بأنها مطابقة الصورة التى فى الذهن للشيء الموجود الخارجى . ولكن مما هو واضح أن الإنسان ، لا يستطيع أن يخرج من الفكر لكى يكتشف مطابقة الفكر للوجود . وواضح كذلك أن الحقيقة ليست موجودة خارج الفكر أى ليست الحقيقة « برانية » عن الفكر بل هى مباطنة له أى « جوانية » (١٢) فيه لأن النموذج أو المثال الذى يراد أن يطابقه الفكر موجود على نحو ما فى الفكر نفسه ، وإن يكن بلوغه مشروطا بشروط معينة .

فالمثالية تعتقد أن الحقيقة النهائية ذات طابع ذهنى أو نفسى أو روحى ، وأن الكون إنما هو تجسيد للذهن أو الروح . ومن ثم فإن الكون معقول ومفهوم . وهذه النتيجة المنطقية اللازمة من النظرة المثالية ليست مستمدة من التجربة اليومية . بل إن التجربة اليومية قد تقف فى وجه هذه النظرة واقعيا ، إذ إن بعض أمور الحياة تنكشف للإنسان على أنها غير مفهومة وغير معقولة كالحزيمة والألم . وهذا يقتضى المذهب المثالى أن يوضح لنا نظرتة إلى الحقيقة يدعمها التجربة المباشرة . وهو لهذا الغرض يقوم بالتمييز بين مظهر الحقيقة وبين الحقيقة نفسها . وهذا التمييز يرتبط ارتباطا وثيقا بالتجربة المباشرة ، « فالمثالية تؤكد أن مدى الخلط الذى تقع فيه بين المظهر والحقيقة إما أنه نتيجة للإهمال فى الملاحظة ، وإما لعدم كفاية التفكير . كذلك فإننا كثيرا ما نعتقد أننا قد تغلغلنا من وراء المظاهر السطحية للأشياء . ونفذنا إلى ما نعتقد أنه هو

(١١) د . عثمان أمين : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية : ص ١٢ .

(١٢) كما فى اصطلاح د . عثمان أمين وله فى ذلك كتاب الجوانية طبعة دار القلم : ١٩٦٤ م .

الحقيقة ذاتها ، ثم نجد أن هذه الحقيقة الموهومة ليست إلا مظهرا لحقيقة أعمق منها وأهم ونظل نسير هكذا حتى يكون لدينا سلم من الحقائق التي لا يكون كل منها إلا مظهرا لحقيقة أعمق . غير أن كل سلم كهذا ينطوى ضمنا على نقطة نهائية من نوع ما ، ومن هنا يظهر حتما السؤال : ماهي الحقيقة النهائية؟^(١٣) وعلى ذلك فالمثالية تقوم بالتمييز بين المظهر للحقيقة وبين الحقيقة نفسها ، أعنى به « التمييز بين العالم التجريبي أو القابل للملاحظة » المظهر « وبين الحقيقة » الترانسندنتالية « أو غير التجريبية . ومعنى ذلك أن المثالي على استعداد لأن يضيف على شيء ، ليس غير ملاحظ فحسب ، بل هو أيضا غير قابل للملاحظة قدرا من الحقيقة يفوق ذلك الذي ينسب إلى العالم المادى الذى نعيش فيه »^(١٤) .

المثالية والمسيحية

والمثالية من أكثر الفلسفات شيوعا فى الحضارة الغربية . بل واحتلت مركز السيطرة ، ويبدو أن لذلك علاقة واضحة بالتفكير المسيحى الذى يرى أن الحقيقة كل الحقيقة ليست فى الوجود الخارجى المادى ، بل هى فى الوجود الروحى إذ أن الروحية هى سمة هذه الديانة التى جاءت لترد طغيان بنى إسرائيل المادى ، كما أن الروح أفضل من الجسد وهى الخالدة . وهى من عالم الروح لا عالم المادة الفانية . ومذهب المسيحية فى الوجود ينعكس هنا على المعرفة إذ يؤمن المسيحيون بحلول اللاهوت فى الناسوت أى حلول الله سبحانه وعز وجل فى عيسى عليه السلام . والفرد المسيحى الخطيئ المذنب فطريا - فى تصورهم - عاجز عن أن يعرف الحقيقة فى صورتها الواقعية ومن ثم فإنه يستند إلى معرفتها فى الألوهية الباطنة للكون ، وفى العالم العقلى أو الروحى المفضل على العالم المادى الحسى . ولذلك نرى أن الاتجاهات العلمية لدراسة الواقع المادى والكون كانت تلقى حربا لا هوادة فيها من قبل الكنيسة . وعلى ذلك فإنه إذا ما أردنا اكتساب المعرفة بمعناها الصحيح عن أى شيء كائنا ما كان فلا مناص من التخلص من أجسادنا ، ذلك لأن الجسم مصدر متاعب لا تنتهى عند حد ، والحقيقة ليست إلا فى الروح أو الفكر .

(١٣) هنتر ميد : الفلسفة : ص ٦٠ .

(١٤) المرجع السابق : ص ٦١ .

(ب) المثالية ومأزق التمرکز حول الذات

إن المذهب المثالي - وعلى الأخص الذاتى منه - يبنى نظريته إلى العالم على حقيقة مفادها أن كل شيء يوجد ، يبدو مرتبطا بأدراكنا له ارتباطا لا ينفصم فالوجود يتوقف على الإدراك . أى أن التمرکز حول الذات أو الشخصية الإنسانية هو منطلق المثالية . ويمكن بيانه بإيجاز بالقول : « إنه لا بد لأى موضوع كى يصبح موضوعا للمعرفة من أن يكون موضوعا للتجربة أى إن أى شيء لا يمكن أن ينفذ إلى أذهاننا ما لم يدخل فى علاقة ما ، هذه العلاقة هى علاقة المعرفة أى الإدراك والتجربة والتعرف بأوسع معانيها جميعا . فالأشياء لا تنفذ إلى وعينا إلا من خلال العملية المعرفية . وبطبيعة الحال فليس هناك من سبيل إلى معرفة ما عسى أن تكون عليه الأشياء بمعزل عن هذه العلاقة المعرفية لأن من الواضح أنه فى اللحظة التى تبحث فيها أى شيء محاولا أن تعرف طبيعته الحققة فإنه يصبح موضوعا للمعرفة وبعبارة أخرى نحن لا نستطيع أبدا أن نخرج عن أذهاننا وننتحرر من عملياتنا الحسية بحيث نقابل الأشياء وجها لوجه وليس فى وسعنا أن نتسلل من الخلف ونمسك بالأشياء خلسة ، وهى على غير استعداد . فنحن محصورون داخل وعينا الخاص ومن هنا كان مأزق التمرکز حول الذات الذى لا يستطيع انسان أن يجد منه مهربا^(١٥) . بل وتأكيدا على هذا المبدأ وأن الحقيقة النهائية ليست ذات طبيعة خارجية مادية أو واقعية ، وإنما هى ذات طبيعة نفسية أو روحية أو ذاتية ، فإننا إذا شئنا أن نكتسب أوضح تبصر بطبيعة الواقع فلزام علينا الاهتمام بهذه الشخصية العارفة ، وليس لزما علينا أن نبحث فى العلوم الفيزيائية بما فيها من اهتمام بالمادة والحركة والقوة ومن « الكترونات وبروتونات » وما شاكل ذلك . بل إن من واجبنا أن نتجه إلى الفكر والعقل ، وكل الأفكار والقيم الروحية لدى الجنس البشرى « وليس معنى ذلك أن الصورة التى يقدمها إلينا العلم عن العالم فيها أى شيء من الخطأ بل إن من الجائز أنها صحيحة جدا ، وفى حدودها الخاصة غير أنها ناقصة . فالعلم يدع جانبا كبيرا من الأمور التى

(١٥) المرجع السابق : ٧٤ .

يراهما المثالي ضرورة لكي تكون صحيحة أو كاملة .

مثال ذلك : أنه يحذف الاعتبارات المتعلقة بالقيمة بل إنه لا يكاد يعترف بوجود ما يعد من وجهة نظر المثالي أهم شيء في الكون ، وأعني به الشخصية ، وفضلا عن ذلك فالعلم بما يتسم به من موضوعية لا يملك أن يتجنب تقديم صورة مشوهة لطبيعة الأشياء ، فهو يتجاهل بالضرورة أهم عنصر في المعرفة والتجربة وهو الذهن أو « الأنا المجرب » ذلك لأن من الواضح أن كل إدراك أو معرفة يقتضي ذاتا عارفة . غير أن العلم يتجاهل هذه الحقيقة . والمذهب الطبيعي - الواقعي - ينكر أهميتها القصوى . أما المثالية فتري أن هذه الذات العارفة المجربة هي مصدر كل معنى وقيمة ، بل مصدر كل وجود . ومن هنا فإن أى مذهب لا يتخذ من الذهن ، أو الذات العارفة دعامة رئيسية ينبغي بالضرورة أن يقدم صورة ناقصة إن لم تكن باطلة عن الحقيقة » (١٦) . ومن أثر هذه النظرة - في نظر المثاليين - أن المثالية بهذا الوصف وبهذا التركيز على الذات العارفة ، ورد الحقيقة إليها ، إنما تقدم عالما ملائما لنا يكون لب الحقيقة فيه ذهنيا أو روحيا ، وليس ماديا ، وهذا الكون يصبح وثيق الصلة بالإنسان وأعماله وأمانيه ومثله العليا ، ويقدم للفرد تأكيدا بأن له رسالة وبأن البيئة الكونية تعطف على جهود الإنسان في سبيل تحقيق هذه الرسالة . فالمثالية هي نظرة للأشياء كما هي تجعل من العالم مكانا نستطيع أن نشعر فيه بعلاقة وثيقة بيننا وبين الكون ، وأنا في وسط ملائم لنا عقليا وعاطفيا إذ إننا نحن وبيئتنا من نظام كوني واحد . والمثالية بهذه النظرة تجعل - كما تدعى - أذهاننا أو عالمنا الفكري مرتبطا بالواقع ارتباطا وثيقا إذ إننا في نشاطنا العقلي والذهني نقرب كل الاقتراب من تلك الفاعلية الشاملة التي تشكل الكون فإذا شئنا أن نعلم ما يكمن في قلب هذا العالم فعلى أن نتأمل داخل أنفسنا ، ففى أذهاننا ونفوسنا وفي طبيعة الشخصية الإنسانية نجد أوضح تعبير عن هذه الفاعلية الشاملة (١٧) . وأنه لما كان هذا الكون من خلق العقل الشامل - بتعبيرهم - فمن الطبيعي أن تكون المعقولة متغلغلة في تركيبه الأساسى ، ومن ثم فإنه يسهل تعاملنا معه من خلال رده إلى أذهاننا وعقولنا إذ هو قابل للفهم والمعقولة . ونحن لدينا الفاعلية لفهمه ولتعقله ، والكون والإنسان كلاهما معقول لأنهما يعتمدان على العقل الكوني (١٨) .

(١٦) المرجع السابق : ص ٥٨ .

(١٨) المرجع السابق .

(١٧) المرجع السابق : ص ٥٩ .

وللتمييز بين المدرستين المثاليتين الرئيسيتين المفارقة القديمة والذاتية الحديثة نطرح تفسيراً موجزاً لكل منهما ، للمعرفة .

(ج) المثالية المفارقة

بنى سقراط نظريته في المعرفة على أن النفس الإنسانية إن هي إلا صورة من العقل الإلهي ، وهبت لهذا الإنسان ، فالمعرفة قائمة في النفس وتتصف هذه النفس بما يتصف به العلم الإلهي من خلود وسيطرة وكلية ، وهذه النفس إنما هي « عقل خالص شبيه بالعقل الإلهي - على حد تعبيره - »^(١٩) فموضوع المعرفة عنده إذن هو الإنسان وليس الطبيعة . والعلم الإنساني لا يأتي إلى الإنسان من الخارج ، لأنه كامن في نفسه ، والمعارف مفضورة في هذه النفس . ولكن سقراط وهو يحكم بإمكان المعرفة والحكم لم يبين لنا كيف نضمن أن التصور الكلي - وهو عقلي بحت ، وليس شيئاً خارجاً عن الذات - يطابق العالم الخارجى . أى كيف يطابق تصور الإنسيّة لحقيقة موضوعها ؟ وهذا ما أخذته على عاتقه أفلاطون الذى اشتهر بمثاليته المفارقة . إذ إنه « بحث عن ضمان أعلى من الحس وأعلى من الفكر ، يضمن هذه المطابقة التى هى يقين واتمسها في نظرية المثل ، من أجل إمكان الحكم أو إمكان القول بمعقول كلى سابق للواقع وعام غير متغير »^(٢٠) .

والمثل هي نظام العالم أو نظام الوجود ، وهي نظام الفكر كذلك ، وبذلك يكون المعقول هو الوجود ومثاليته تعنى إذن : « وجود مثل أو صور للأشياء، وجود هذه المثل مفارقة للأشياء، وتقوم هذه المثل المفارقة في عقل إلهي »^(٢١) أو عالم عقلي يرجع إلى عالم الخير بالذات الذى هو أعلى المثل . ومعرفة هذه المثل هي العلم الجدير بالاهتمام وهي خالدة أزلية أبدية روحية . وهذه المثل لا تدرك بالحس وإنما بالعقل ، عن طريق منهج الجدل الصاعد الذى يتم فيه الانتقال من المحسوس إلى المعقول .

(١٩) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية ترجمة تيسير شيخ الأرض : ص ٦٨ .

(٢٠) د . نظمي لوقا : الحقيقة : ص ٢٧ .

(٢١) د . يحيى هويدى : مقدمة في الفلسفة العامة : ص ١٦٨ .

وعلى ذلك فإن مظاهر هذه المثالية الأفلاطونية تظهر بصورة موجزة أن لكل شىء محسوس حقيقة معقولة وأن المعقولات هى الأصل فى المحسوسات ، وأن المحسوسات هى ظلال وجود المثل وأشباح لها . وموضوع العلم إذن هى هذه المثل التى أعلاها مثال الخير . وهدف العلم ومهمة المعرفة هى التثبت من هذه المثل ، ومعرفتها بالتأمل فى هذا المثل الكامل المطلق الذى هو مثال الخير ، وبالتجرد عن عالم الحواس ، وأن العلم لا يعدو أن يكون تذكرا لأننا كنا نملكه سابقا وهو متضمن حاضرا فى النفس الإنسانية فيمكن استخراجها دون عون خارجي . ولكن هذه المثالية فى تفسير العالم لم تكن تعنى إنكار الحقائق المحسوسة وتجريد الإدراكات الحسية عن الحقائق الموضوعية المستقلة عن مجال التصور والإدراك ، بل هى تعترف بوجود الإحساس وتذهب إلى أكثر من ذلك فتعتقد بموضوعية الإدراكات العقلية التى هى أعلى درجة من الإدراكات الحسية ، مقررّة أن الإدراك العقلي ، وهو ادراك الأنواع العامة ، كإدراك معانى الإنسان والماء والنور ذو حقيقة موضوعية مستقلة عن التعقل . إلا أن العالم الحقيقي هو عالم المثل وهذه المثل لها وجود مستقل نستطيع أن نتبصرها إذا وجهنا النفس نحو إدراكها (٢٢) .

مآخذ على أفلاطون

١ - ولكن ماهى العلاقة بين المثل والأشياء المحسوسة ؟ أى ماهى العلاقة بين العالم العقلي الخالص والعالم الحسى ؟ هل هما كذلك منفصلان عن بعضهما تماما ؟ وإذا كانا منفصلين فكيف نفهم وحدة الواقع ؟ وكيف تفهم المشاركة بينهما تماما ؟ وإذا كانت ثمة مشاركة فكيف تكون بين المثل أو العالم العقلي الذى من طبيعته الوحدة والثبات المطلق ، وبين عالم المحسوسات الذى من طبيعته التغير والتعدد ؟ وهل تؤدى هذه المشاركة إلى تعدد المثل ؟ وكيف نحل مشكلة أننا بحاجة إلى مثال آخر للشيء المحسوس ومثاله بأن تكون العلاقة بينهما على أساس من ذلك المثل الآخر وهكذا إلى غير نهاية . ومن ثم تكون النتيجة أن المثل لا يمكن أن يصبح موضوعا

(٢٢) جورج سارتون : تاريخ العلم . ترجمة د . توفيق الطويل وآخرين : ص ٢٣ ، ٢٤ . شارل فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ٩٤ ، ٩٥ . د . أحمد فؤاد الأهواني : أفلاطون (نوايا الفكر الغربى) ط ٣ دار المعارف بالقاهرة ١٩٧١ : ص ٧٤ ، ٧٥ الفارابى : إحصاء العلوم ، تحقيق د . عثمان أمين ، ط ٣ ، الأنجلو ، القاهرة ١٩٦٨ : ص ٤١ .

للمعرفة ويصبح العالم المحسوس أو عالم الأشياء هو الموضوع الوحيد للمعرفة . كل هذه صعوبات أثّرت في وجه النظرة المثالية الأفلاطونية . وقد شعر بها أفلاطون نفسه مما دعاه إلى محاولة التخلص منها بأن عرض فلسفته المثالية في ثوب جديد حيث أظهر أن الوجود ليس وحدة خالصة وليس كثرة خالصة، ثم مس بعد ذلك مسألة الثبات والحركة . وصرح لنا بأن أولئك الذين يتصورون الوجود الكامل وكأنه ثابت ثباتا مطلقا إنما يخدعون أنفسهم أفلا يمتلك هذا الوجود إذن الحياة والعقل ؟ أليس له نفس ؟ لاشك أنه ليس في حركة دائمة تمنع من معرفته على الإطلاق ، ولكنه ثابت وحركة في وقت واحد . ولكن إذا كان الوجود مزيجا من الوحدة والكثرة، ومن الثبات والحركة، أفليس هو كذلك مزيجا من الوجود والعدم ؟ هذا ما يقرره أفلاطون حينما يلجأ إلى مسألة مشاركة المثل بعضها في بعض . « وهكذا خرج أفلاطون على نظريته في المثل إذ إنه بإعلانه أن الوجود ليس ثابتا ثباتا مطلقا ، وأنه مزيج من الوحدة والكثرة والثبات والحركة فكيف يدعى أن ثمة وجودا عقليا خالصا للمثل ؟ وبالتالي فإن التغير والكثرة والوجود والعدم ، التي هي من صفات العالم المحسوس ، قد انتقلت إلى العالم المعقول » (٢٣) .

٢ - كما أن طريقة أفلاطون في السير من الكلى إلى الجزئ ، ومن المجرد إلى المحسوس ، طريقة حدسية سريعة ، ولكنها عقيمة ، كما يقول جورج سارتون ، ذلك « أنها لا تفيد في حياتنا العملية ، إذ أن الخبر المجرد ليس خيرا وليس في وسع الإنسان أن يمتطي صهوة مثال للفرس . أما الطريقة المضادة وهي التي تسير من الجزئيات المعروفة إلى الأفكار المجردة ماضية في تعميمها ، فهي طريقة بطيئة ولكنها منتجة غير عقيمة ، إنها تمهد الطريق رويدا إلى قيام العلم الحديث » (٢٤) .

٣ - ينقد أرسطو مفارقة المثل الخارجية واستقلالها عن الأشياء الحسية وعن العقل فيقول إذا كانت المثل تمثل ماهيات الأشياء ولكن هذه الماهية لا يمكن فصلها عن الشيء الذي هي ماهيته . إن وضع الأشياء في العالم المحسوس والماهيات في العالم المعقول - كما عند أفلاطون - إنما هو رفض لفهم الكيفية التي تكون بها الماهية قوام

(٢٣) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ١٨٨ .

(٢٤) جورج سارتون : تاريخ العلم : ص ٢٦ .

واقع الأشياء . صحيح أن أفلاطون يتقبل نوعا من المشاركة بين الأشياء والمثل بيد أن هذه الفكرة ليست شيئا أكثر من استعارة شعرية (٢٥) . كما ينتقد سبب كون المثل - الماهيات العقلية - عللا للأشياء الحسية فيقول : « إن نظرية المثل بعيدة جدا عن حل مسألة العلل ، وهى لا تعمل إلا فى مضاعفة صعوباتها فأفلاطون يتصرف كما يتصرف رجل يبدأ فى زيادة عدد الأشياء تمهيدا لعلها ، فهو حينما يبحث عن علل الموجودات الحسية يدخل مفارقات للحس بعدد مساو لها تقريبا . إن تفسيره ليس غير تكرار عقيم يضيف إلى الإنسان الطبيعي إنسانا فى ذاته ، وللحصان الطبيعي حصانا فى ذاته ، وفضلا عن ذلك فهذا التكرار يجبرنا إلى انكفاء لا حد له إذ إننا ننتهى من تفسير العلاقة بين الأشياء والمثل إلى مثال ثان وهكذا إلى مالا نهاية له ... أما أن المثل ليست عللا فهذا ما تبينه جدا حقيقة أنها ليست مبدأ أية حركة ولا أى تكوين .

إن أفلاطون وضع المثل فى محاوره « فيدون » على أنه علة الصيرورة بيد أننا لا نرى مثلا يعمل فى أى مكان فى إحداث الأشياء فما يحدث إنسانا ما ليس مثال الإنسان ، إن المثل ثابتة باعتراف أفلاطون ولكن الطبيعة متحركة بأكملها وهذا يعنى أنه من غير المجدى أن يطلب فى المثل علل الموجودات الطبيعية » (٢٦) .

٤ - إن مثالية أفلاطون كانت لونا من ألوان الإسراف فى الإيمان بالواقع الموضوعى الخارجى المستقل للمثل ، ولم تكن إنكارا للواقع . وفى هذا خلط عجيب بين الحقيقة المجردة وبين الوجود الواقعى إذ كيف يكون للفكرة الكلية واقع خارجى فعلى ؟ إن هذا تطرف فى المثالية ونزول فى الوقت نفسه بالكلى إلى الجزئى ؟

وعلى العموم فإن المثالية اليونانية لم تستطع أن تقضى على الثنائية بين الروح والمادة ، أو بين الهوى والصورة والتي تحدث عنها أفلاطون ومن بعده أرسطو . مهما حاولت تخفيفها فالصلة بين الجواهر المتحققة فى الخارج وبين التصورات المناظرة لها فى الذهن لم تحلها الفلسفة اليونانية على نحو مقنع . كما أن تلك المثالية لها هيتها من التجريد المطلق ، وعدم إمكان الرجوع إلى التجربة وقيام تعارض شديد بين التجربة والتصور فضلا عن أنها لم تشعر بما هنا لك من تضاد بين العقل وبين الأشياء التى هى

(٢٥) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ١٣٥ ، أحمد أمين وزكى نجيب عمود : قصة الفلسفة اليونانية ط ٧ لجنة التأليف القاهرة ١٩٧٠ : ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٢٦) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، أحمد أمين وزكى نجيب عمود : ص ١٥٨ .

موضوع الإدراك وإن كانت لا تميز بين الذات والموضوع مما جعلها فلسفة خليطة من الموضوعية والذاتية. كما أن البحث العلمى إذا قام على أساس فلسفة التصورات لم يكن من المستطاع أن يؤدي إلى نتائج ثابتة . والتقدم العظيم الذى لقيه العلم إنما يقوم على أساس إدخال التجربة والملاحظة فى كشف الحقائق العلمية . أما التصورات وتحليلها فهو خطوة ثانوية تأتى بعد التجربة والملاحظة ويرجع هذا كله من ناحية إلى فلسفة التصورات ، ومن ناحية أخرى إلى عدم إدراك التعارض بين الذات والموضوع وهذا من شأنه أن يؤدي إلى عدم تحليل طبيعة المعرفة تحليلًا دقيقًا .

(د) المثالية الذاتية - الحديثة

اتخذت المثالية الحديثة مفهوماً آخر مختلفاً عن المثالية المفارقة ، أو الموضوعية الأفلاطونية ذلك أن المثالية الأفلاطونية كانت تؤكد على وجود واقعى للمثل المفارقة ، وإن كانت المعرفة الحقة تعود إلى هذه المثل ، وأن الإنسان بما فى نفسه معرفة سابقة يتذكر عند إحساسه للأشياء الحقائق القائمة فى عالم المثل . بينما تؤكد المثالية الحديثة على ذاتية المعرفة الإنسانية فحسب ، أو على زعزعة العالم الموضوعى إذ عنوانها الرئيسى هو أنك « لاتعى إلا ذاتك وأن ماتدركه فى الحقيقة ماهو إلا إحساسك الحاصل فىك ، وليس خاصية من خواص الشيء . وأن ماأدركه ماهو إلا ذاتى أو الأنا أى الحالات التى تخصنى ولا تخص الشيء » (٢٧)

فباركلى

مثلاً كزعيم من زعماء الاتجاه الذاتى أو التصورى يلخص جوهر المثالية فى عبارة تقول « إن وجود الموجود هو أن يدرك أو أن يدرك » (٢٨) . فالموجود الذى يمكننا معرفته إنما هى الأفكار التى فى عقولنا فقط ومعرفة شىء ما ليست إلا العلاقة القائمة

(٢٧) فيشته : غاية الإنسان ترجمة د. فوقية حسين محمود ، ط ١ الانجلو ، القاهرة ١٩٦٣ : ص ١٥٢ ، ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٢٨) د. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ١٦٧ .

بين العقل وذلك الشيء ومعنى ذلك أنه « أن يكون شيء معروفا هو أن يكون في عقل من العقول أى أن يكون عقليا » (٢٩) ولا وجود لشيء لا يكون معروفا لعقل ما . والمثالية بهذا المعنى تنكر وجودا واقعيًا خارجيًا مستقلا للأشياء عن العقل فوجود حقيقة هو إدراكنا لها واستمرار هذا الوجود حتى ولو أغمضنا أعيننا أو حينما لا يكون أحد قريبا منها إنما يرجع إلى كون الله يظل مدركا لها ، أى إلى كونها موجودة أفكارا في العقل الإلهي « وهكذا فليس في العالم شيء غير العقول وأفكارها وليس من الممكن أن نعرف أى شيء غيرها لأن كل ما يعرف يكون بالضرورة فكرة » (٣٠) .

والمثالية بهذا لا تنفى وجود الأشياء أو لا تنفى وجود العالم الواقعي ، ولكنها تنفى وجود العالم الواقعي خارج الذات ، أى تنفى أن تكون هناك ثنائية في المعرفة بين عالم الذات وعالم الموضوع بل تثبت تطابق بين العالمين الخارجى والذاتى ، والنفسى وتوجد بينهما في هوية واحدة وبهذا تكون قد جعلت « الذات العارفة ليست فقط مجرد وسيلة تنتهى بالفرد إلى الاتصال بالعالم الخارجى بل اعتبرتها الأصل في الإيجاد ، إيجاد العالم الذى يستحيل أن يوجد في ذاته بمعنى أن كل ماهو موجود فهو من صنع الذات العارفة ، فلا يوجد إلا عالم واحد ، هو العالم كما يبدو لنا ولا عالم في ذاته » (٣١) .

أى ليس للعالم وجود مطلق متميز عن الوجود الذى يعلمه الله وخارجا عن العقول جميعا . ومبدأ باركلي في المعنى الوجودى يتلخص في أن هناك جبهتين من الوجود : « جبهة الأشياء المحسوسة المدركة أو الأفكار ، وجبهة إدراك الجواهر اللامادية المدركة أو العقول والأفكار أشياء ساكنة تماما ولا جوهرية ولا وجود لها إلا بوصفها موضوعات في العقل المدرك ومن أجله . وهذا العقل هو وحده الجوهر الحقيقى والفاعل الذى يتمتع بالقدرة على الإدراك والإدراك » (٣٢) . ومن ثم كان العقل هو الذى يتمتع بالوجود الخالد عنده .

(٢٩) برتراند رسل : مشاكل الفلسفة ترجمة عبد العزيز البسام وزميله : ص ٥٠ .

(٣٠) المرجع السابق : ص ٥١ .

(٣١) فيشته : غاية الإنسان : ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٣٢) جيمس كولنز : الله في الفلسفة الحديثة . ترجمة فؤاد كامل . مكتبة غريب . القاهرة ١٩٧٣ : ص

والظواهر الحسية من أين تأتي إذا كانت المادة غير موجودة ؟ يجيب باركلي بأن أفكار الحس أو الظواهر الحسية ترجع إلى الله فهو الذى يبعث فينا تلك الإحساسات إذ إن « العقل الإنسانى يكون سلبيا ، كما تكون إرادتنا عاجزة عن تخصيص مضمونها ، ذلك لأنها تأتي إلينا من مصدر خارجى .. هذا المصدر الخارجى لا يمكن أن يكون المادة لأنها غير موجودة ، أو عقلاً متناها آخر إذ يتطلب إلا من قوة لا متناهية لتمدنى بالعالم المحسوس كله ومن ثم فإن الأصل المناسب الوحيد لأفكار الحس ، هو عقل لامتناه موجود على الحقيقة » (٣٣) .

ديكارت

أما ديكارت فهو فيلسوف مثالى كذلك أو تصورى إذ إنه يعرض علينا تصويره لوجود الأشياء فى الخارج أو العالم بنظرة ترجع إلى الفكر ، لا إلى الوجود الواقعى . إذ إن كل ما نستطيع أن ندركه فى تصويره إنما هو ما يرجع إلى فكرة واضحة متميزة . فالحقيقة والواقع هو فى هذه الفكرة هذه الفكرة هى ماهية الحقيقة وجوهرها . وديكارت هنا لا ينكر المادة أو الوجود الواقعى ولكنه استبعد المادة أو الجسم فى نظريته للمعرفة وبدأ بالفكر أو النفس ، والفكر أو النفس ليس إلا مجموع تصورات عن المادة ليس غير . وعلى هذا فإننا لا ندرك الأشياء أنفسها بل ندرك تصوراتنا أو أفكارنا عن الأشياء (٣٤)

والوجود إنما يعود إلى الفكر فأنا أفكر إذن فأنا موجود . وأنه فى سبيل إثبات يقينه الأول-وجود النفس-بدأ بإثبات وجود الفكر ومن ثم جاوزه إلى إثبات وجود النفس شيئا مفكرا . وربط بين الفكر والوجود برابطة مباشرة إذ ليس فى الإنسان فكر لا يفيد وجودا ، وليس فى وجوده شيء أكثر من أنه يفكر وهو بهذا يعبر عن مثالية عميقة بعيدة عن الأشياء حتى إنه لما أراد أن ينظر إلى الواقع نظر إليه من هذه المثالية العالية ، وحرص على أن لا يخرج من فكره الخاص إلا بفكر خالص رفيع هو أشد ما يكون خلوصا وارتفاعا . وذلك فى إثبات للوجود الواقعى عن طريق عال فى

(٣٣) المرجع السابق : ص ١٥٩ .

(٣٤) يوسف كرم : الطبيعة ومابعد الطبيعة ، ط ٣ ، دار المعارف القاهرة : ص ٥٥ .

المعرفة ، ومن المصدر لكل موجود ، ومن الضامن للحقائق في درجة سلمه الأخير : من معرفة الله إلى معرفة العالم^(٣٥) . وقوة الذهن وحدها عنده هي التي يدرك بها ماهيات الأشياء والأجسام يقول : « وإني مهما أعجب فلن أجاوز حد العجب حين ألاحظ ما في ذهني من وهن وميل ، يجعله عرضة للخطأ من غير وعي . لأنني وإن كنت أجيل ذلك كله في ذهني دون أن أتكلم إلا أن الكلام يحول دون تقدمي ، وألفاظ اللغة الجارية تكاد تخدعني فنحن نقول : إننا نرى الشمعة بعينها إذا كانت أمامنا ، ولا نقول إننا نحكم بأنها بعينها ، لأنها لها لون الشمعة وشكلها ، ومن هذا أكاد أستنتج أننا نعرف الشمعة بإبصار العينين لا بلمحة الذهن وحدها : لولا أنني أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجلا يسير في الشارع فلا يفوتني أن أقول عند رؤيتهم : إني أرى رجلا بعينهم كما أقول إني أرى شمعة بعينها . مع أنني لأرى من النافذة غير قبعات ومعاطف ، قد تكون غطاء لآلات صناعية لكنني أحكم بأنهم ناس . وإذن فأنا أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت أحسب أن أراه بعيني »^(٣٦) .

وعلى ذلك فمثالية ديكارت لا تحكم على العالم المادى بالفناء وإنما تعطيه وجودا خارجيا واقعيا ، ولكن هذا الوجود لا يتأتى إلا إذا خلصناه من فعل الخواس والخيال والأوهام . وحينئذ تكون الدعامة الرئيسية لمعرفة وجود هذا العالم الخارجى هي الذهن أو الفكر بما لديه من وضوح وتميز ، مما يجعل العالم الواقعي قائما ومؤكدا على أساس متين .

ويقول ديكارت مفسرا على الفكر بالواقع : « كل موضوعات معرفتنا ننظر إليها إما على أنها أشياء أو حقائق الأشياء ، أميز في كل ماتتناوله معرفتنا ضربين :

الأول : يحتوى على جميع الأشياء التى لها وجود ما .

الثانى : يحتوى على جميع الحقائق التى ليست شيئا خارج فكرنا .

أما الضرب الأول فيتناول المعانى العامة التى تنطبق على جميع الأشياء كالمعانى التى لدينا عن الجوهر والمدة والترتيب والعدد .

(٣٥) عثمان أمين : ديكارت : ص ١٦٠ .

(٣٦) ديكارت : تأملات . ترجمة د عثمان أمين : ص ١٠٧ - ١٠٨ .

وقد بقى على أن أتحدث عما نعرفه من قبيل الحقائق : فمثلا حين نرى أنه لا يمكن إيجاد شيء من العدم لاعتقد أن هذه القضية شيء له وجود في الخارج أو خاصية لشيء ، ولكننا نأخذها حقيقة أبدية قائمة في فكرنا ، ونسميها معنى شائعا بين الناس أو مبدأ بديها (٣٧) .

وأما ما يتعلق بالكيفيات والصفات فبعضها - عنده - موجودة في الأشياء التي توصف بها أى لها وجود واقعى . وبعضها ليس له إلا وجود ذهنى فحسب . والكماليات وجودها كذلك ذهنى فقط (٣٨) .

وجاء دور « كانت » ليعطى هذه المثالية سمة نقدية وهى نوع من العقلية أو الذاتية العقلية إذ إنها تضع الشروط التي تجعل المعرفة ممكنة ، وتتخذ نقد العقل وسيلة لبلوغ النتائج وتميز بين الذات العارفة والموضوع المعروف كما تسمى « ترانسندنتالية » أى تصف الصور والمعاني الأولية ، إذا كانت متعلقة بالتجربة محددة لها وليست خارجة عنها أى ليست مفارقة . « فكانت » يرد الوجود الخارجى إلى الفكر أو العقل . ولكن هذا العقل لا يسلم عنده من النقد ، إذ إن هذا العقل ليس مطلقا بل هو نصوص مشروط ومحدود ، لا يحق له أن يدعى أنه يعرف كل شيء ، وإن كان ديكارت قد بدأ مثاليته من الشك وهو فكر ، فإن كانت بدأ مثاليته من النقد للعقل . ولب مذهبه « القول بأن هناك استعمالا مشروعاً صحيحاً لتصورات الفهم الخالصة والمبادئ . وهذا الاستعمال المشروع لا يعدو تعقل الأشياء والمعطيات في التجربة وفقا للصور التي يفرضها الذهن على الأشياء . وأن هناك استعمالا غير مشروع وهو عبارة عن اعتبار تلك التصورات نفسها أمورا واقعية واعتبار تلك المبادئ حقائق عيانية » (٣٩) . ولتوضيح مثاليته نورد تقسيمه للحكم العقلى . فهو عنده قسمان (٤٠) ، الحكم التحليلي : وهو الحكم الذى يستعمله العقل لأجل التوضيح والمحمول في الجملة متضمنا في مفهوم الموضوع فلا زيادة في إسناد المحمول إلى الموضوع سوى التوضيح ، كما نقول : الجسم ممتد . فإن الامتداد الذى يستفاد

(٣٧) ديكارت : مبادئ . ترجمة د. عثمان أمين : ص ١٤١ - ١٤٤ .

(٣٨) المرجع السابق : ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٣٩) د. عثمان أمين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية : ص ٦٠ ، ٦١ .

(٤٠) محمد باقر الصدر : فلسفتنا : ص ١٣٤ - ١٣٦ .

من المحمول متضمن في مفهوم الجسم لأنك إذا قلت جسما فإن فيه امتدادا . والقسم الثاني : الحكم التركيبي وهو الذى يضيف محموله شيئا على موضوعه كما نقول الجسم : ثقيل فإن الثقل المأخوذ من المحمول فيه زيادة معنى على الجسم فإن مفهوم الجسم لا يتضمن أنه ثقيل . والأحكام التركيبية تارة تكون أحكاما أولية أو قبلية ، وهى الأحكام الثابتة لدى العقل فى فطرته قبل التجربة كالأحكام الرياضية ، وهى تعالج موضوعات فطرية فى النفس البشرية . وهى تختص بالزمان والمكان لأنهما القطبان اللذان تدور عليهما الأحكام الرياضية فصورتا الزمان والمكان موجودتان فى الحس الصورى ، بصورة مستقلة عن التجربة ، وهما مستمدان من الفطرة البشرية . كما تكون الأحكام التركيبية تارة أخرى ثانوية أو بعدية ، أى بعد التجربة كالأحكام الطبيعية ؛ لأنها تتركز على درس الظواهر الموضوعية للطبيعة المدركة بالتجربة . وهذه الأحكام التركيبية الثانوية بالتحليل نجدها مركبة من عنصرين : أحدهما تجريبي وهو الإحساسات المستوردة بالتجربة من الخارج بعد أن تصب فى قالبى الزمان والمكان . والثانى عنصر عقلى وهو الرابطة الفطرية التى يسبغها العقل على المدركات الحسية ، ليتكون من ذلك علم ومعرفة . وهذا يعنى أن إمكانية التجربة تتوقف ذاتيا بما فيها من مقولات أو تصورات نستطيع أن نفهم بها الموضوعات الخارجية فالمعرفة متوقفة على الذات « والذات مصدر الوحدة اللازمة لكل إدراك ، والموضوع مصدر المظاهر المختلفة المتكثرة لحركات الطبيعة الخاضعة لقوانين العقل . حقا إن الموضوع لا يصل إلى الذات إلا بعد أن يكون قد استحال إلى حقيقة متعلقة توحده ولكن هذا لا يمنعنا من التسليم بأن مجرد وجود ذات عارفة يستلزم بالضرورة وجود موضوع معروف » (٤١) . وإن كانت المثالية سابقا تجعل الفكر يدور حول الموضوع وتجعل الحقيقة مطابقة فى الأذهان لما فى الأعيان أى أن الحقيقة لا توجد إلا فى معانى العقل ، جعل كانت الأمر عكسيا إذ دعا إلى تنظيم معرفة ما فى الخارج أو الموضوع على أساس ما فى أذهاننا عنها ، ونحن نتلمس المعرفة فى أفكارنا عن الواقع ، أو الموضوع . فذاتنا العارفة هى التى تطبع الأشياء بطابعها وهى مركز المعرفة التى بفضلها كان هناك لنا طبيعة وعالم خارجي (٤٢) . والعقل مع ذاتيته فهو ليس مفارقا للتجربة وإنما هو كامن

(٤١) د. زكريا إبراهيم : كانت ط ٢ مكتبة مصر القاهرة ١٩٧٢ : ص ٩٠ .

(٤٢) د. عثمان أمين : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية : ص ٦٩ ، ٧٠ .

فيها وواقعية العالم الخارجى فى نظره بمثابة يقين مباشر ، ذلك لأن خارجية العالم هى نفسها باطنة فينا(٤٣) . فتنظيم العقل بانتشار مقولاته على التجربة هو معنى مثالى ، إذ مقتضاه أن يرد التجربة أو الوجود الخارجى إلى الفكر أو العقل ، إذ أن فى كل تجربة عنصرا أولانيا ثابتا بمعزل عن أى تجربة خاصة وعنصرا أخرانياً هو مادة التجربة . والعلامة المميزة للعنصر الأولانى هى الشمول والضرورة ولا يتغير بتغير الواقع . والمعرفة يجب أن يعبر عنها بقضايا أولانية وتأليفية وتركيبية فى وقت واحد ، أولانية أى شمولية وضرورية غير تابعة للتجربة ولا نابعة منها . وتأليفية وتركيبية أى موسعة لمعرفتنا يضيف محمولها شيئا جديدا لم يكن متضمنا فى موضوعها . فالعالم الذى نعرفه إذن ليس إلا ظاهرات أو موضوعات أو عالم الأشياء كما تبدو لنا عن طريق صورتى الحساسية الزمان والمكان ، ومقولات الفهم التى هى مبادئ أو وجهات نظر يزودنا بها العقل ، وكل ما يند عن أن يدخل فى مفهوم هذه التجربة العقلية أو المعرفة النقدية . فلا نستطيع أن ندعى أننا نعرفه ، إذ يستحيل علينا معرفته عن طريق عقلنا النظرى . وذلك ما سماه كانت الشئ فى ذاته أى ما وراء الظواهر من حقيقة الشئ والغيب أو الميتافيزيقيا .

فالأحكام التركيبية الأولية لا تستطيع أن تدخل مجال الميتافيزيقا معرفتها . إذ لما كانت هذه الأحكام مستقلة عن التجربة فلا تطلق إلا على موضوعات مخلوقة للنفس بصورة فطرية وجاهزة فى الذهن بلا تجربة ، والقضايا الميتافيزيقية ليست من قبيل هذه الموضوعات إذ أنها تحاول البحث عن أشياء موضوعية قائمة فى نفسها . والأحكام التركيبية الثانوية لا تستطيع كذلك أن تعرف القضايا الميتافيزيقية لأن هذه الأحكام تعالج موضوعات تجريبية ، وموضوعات الميتافيزيقيا ليست تجريبية فلا يبقى للميتافيزيقا بعد ذلك متسع إلا للأحكام التحليلية أى للشروح والتفاسير للمفاهيم الميتافيزيقية . وهذه الأحكام ليست من المعرفة الحقيقية فى شئ ولا فائدة فيها إذ لا تضيف شيئا جديدا (٤٤) .

على ضوء ما قررنا من مثالية « كانت » يرى كثير من الباحثين أن طبيعة المعرفة عنده كانت بين العقلية والتجريبية أو بين المثالية والواقعية واستندوا فى ذلك إلى أنه

(٤٣) زكريا إبراهيم : كانت ، ص ٨٨ . (٤٤) محمد باقر الصدر : فلسفتنا : ص ١٣٨ .

جمع بين المعطيات الحسية والمفاهيم العقلية. ويؤيد هنترميد^(٤٥) هذا الرأي ويوجه له بقوله : إنه في الوقت الذي تطرف فيه المذهب التجريبي القائل بأن هناك عالما كاملا في المادة يوجد مستقلا عن أذهاننا المدركة ، وتطرف المذهب العقلي القائل بأنه لا يوجد شيء ماعدا الأذهان وإدراكاتها . جاء « كانت » ليقول : نحن نعترف بالوجود الموضوعي للمادة خارج نطاق الذهن ، وأنا لانعلم شيئا عن طبيعة هذا الوجود الموضوعي الذي سماه الشيء في ذاته . ولكن أذهاننا هي التي تقوم بمعرفة مظاهر الأشياء أو عالم الظواهر . وعلى ذلك فإن الذهن أو العقل عند « كانت » ليس سلبيا وإنما هو إيجابي حيث يرى أن أذهاننا تصنع الطبيعة أو الواقع الفيزيائي . ولكنها لاتصنعه من لا شيء فحواسنا تمدنا بالمادة الخام ، ومع ذلك فإن هذا النصيب الذي تسهم به الحواس هو مادة خام . وكل مايكتسبه من تشكيل أو تنظيم إنما يفرض عليه من أذهاننا التي تأتي بالإطار أو القالب الذي ينبغي أن تصب فيه الكثرة من الإدراكات غير المهضومة قبيل أن تتصف بالمنطقية أو المعقولة . فليس الذهن مجرد أداة سلبية لتلقى الانطباعات وإنما هو أداة ايجابية يقوم بتحويل الكثرة المتدفقة من الإحساسات إلى عناصر منظمة لها معناها . وأخيرا فإن التركيب أو التكوين الخاص للذهن ذاته هو الذي يكشف الحصيلة النهائية لعملية المعرفة . والواقع كما نعرفه هو مصنوع أكثر منه معطى ، وهو تركيب أكثر منه تلقى ، وهكذا فإن « كانت » يولى أهمية متساوية لصور الفهم العقلية الضرورية الكامنة في التفكير ، وللمعطيات التجريبية التي تمد الذهن بمضمونه الكامل . ويقول عبارته المشهورة « التصورات بدون الإدراكات فارغة والإدراكات بدون التصورات عمياء » .

وحقيقة الأمر أن « كانت » - حتى مع اهتمامه بالواقع والإدراكات الحسية التي تنظمها مقولات الفهم - لم يخرج عن المثالية الذاتية ، كل ما هنالك أنه أعطاهما سمة النقدية . ولا تعدو نظريته هذه أن تكون لونا من ألوان المثالية العقلية ، إذ لا قيمة للواقع أو المعطيات الحسية بدون التصورات ، أو مبادئ العقل وهو يرد الواقع بل وما يمكن أن يسمى عالما معروفا إلى العقل ويرفض أن يعتبر ما وراء ذلك معرفة حقيقية . والمثالية في أعنف صورها المتطرفة عند باركلي لم تنكر الوجود الموضوعي ولكنها أنكرت أن يعطى صفة الوجود الحقيقي دون أن يكون مدركا ، ومن ثم كان

(٤٥) هنترميد : الفلسفة - أنواعها ومشكلاتها . ترجمة د. فؤاد زكريا ص ١٩١ - ١٩٣ .

عندها وجود الشيء يعنى ادراكه . وقد حدد « كانت » هذه القضية فقال كل ما يدرك من الوجود الواقعي فهو المعترف بمعرفته حقيقة ، بل وإننا لانستطيع أن نعرف إلا ظاهر الأشياء فالمعرفة نسبية وظاهرية .

ويؤيد هذا الرأي جان فال^(٤٦) الذي يرفض اعتبار مثالية « كانت » مثالية بين العقلية والتجريبية فيقول : لو أردنا تحديد موضع نظرية « كانت » لوجب علينا استبعاد القول بأنها تجريبية على الإطلاق وإنما هي عقلية من نوع جديد . وأعظم اختلاف بين « كانت » والعقليين من قبله ، إنما يرجع إلى عدم اعتقاده بأن الأفكار الكامنة فينا مستنسخات من الأشياء في ذاتها إذ كان يرى من قبله من المثاليين أن أفكارنا صادقة ، إلا أنها مستنسخة من واقع معقول . أو لأنها ذاتها عبارة عن واقع معقول . واستعاض « كانت » عن فكرة الاستنساخ أو فكرة استحداث الصورة المطابقة بالفكرة القائلة بأننا نحن الذين ننشئ هذه الحقيقة . فعند « كانت » لا وجود لعالم مستقل من الحقائق الموضوعية كما هو الحال عند أفلاطون وديكارت . وقد اعتقد في استحالة حصولنا على أية فكرة عن الأشياء ذاتها ؛ لأننا عندما نعرف أى شيء فإننا نضعه داخل صور حدسنا ومقولات فهمنا وبهذا نغير معالمه. وهكذا أصبح العالم المعقول الذي قيل بمعرفته على خير وجه عند أفلاطون غير معروف عند « كانت » أو لم يعد معروفا في نظر العقل النظري بمعنى أصبح . والعالم الذي نعرفه بالفعل هو عالم تجربتنا وهو حينما يقول بأننا نعرف العالم يخالف كلا من العقليين الذين يجعلون تحقيق هذه المعرفة بالاعتماد على الأفكار الفطرية ، كما يخالف التجريبيين الذين يجعلون تحققها بوساطة الإحساس ، ومن ثم فعلينا استبعاد القول بأن التجربة تفسر العقل لأنها من إنشائه .

كما أن « كانت » جعل الهوة كبيرة بين الفكر والواقع أو بين المعرفة والوجود . « فنحن نستطيع استنتاج أى شيء خاص بالواقع من الأفكار الواضحة المتميزة ، ووضوح أفكارنا وتمايزها يثبت وضوحها وتمايزها فحسب ، ولكنه لا يثبت مطابقة أى شيء في الواقع لها^(٤٧) .

« فكانت » إن أثبت واقعا أو عالما خارجيا فليس ذلك إلا واقعا يرتد إلى مقولات

(٤٦) جان فال : طريق الفيلسوف . ترجمة د. أحمد حمدي محمود : ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

(٤٧) المرجع السابق : ص ٢٦٤ .

الفكر وتنظيمه . وإن أنكر شيئاً فإنما ينكر إمكان معرفة الحقيقة الخارجية في ذاتها أو الشيء في ذاته أو الغيب . لأنه لا يدخل في مقولات الفكر وقوالبه . وأية مثالية وابتعاد عن الواقعية أكثر من ذلك ؟ .

(هـ) حجج المثالية ونقدها

اعتمدت الفلسفة المثالية على مجموعة من الحجج والمبررات لتبرر موقفها من طبيعة المعرفة ، وهي بهذا تقاوم المذهب الواقعي وترفض الاعتراف بواقعية واستقلال الموجودات الخارجية في الوقت الذي هي فيه مدركة معروفة وفي الوقت الذي لا يتوجه فيه أحد من البشر لمعرفتها . ونناقش هنا مجموعة هذه الحجج مقيمين لها ومنطلقين لا من مذهب الواقعية المقابل للمثالية ، ولكن من وجهة نظر ما نراه حقاً من فهمنا للقرآن ومن استجلاء لطبيعة المعرفة ومن ردود مقنعة لدى خصوم المثالية والمحايدين .

(١) إن التناقض في الإحساس واختلافه من حاسة إلى أخرى ومن شخص إلى آخر ، كل ذلك تعتبره المثالية مبرراً لإنكار الواقع الخارجي وأن غاية ما نحكم به هو إدراكنا نحن لهذا الواقع فالوجود للشيء هو أن يكون الشيء مدركاً أو مدركاً ، أي لا وجود لشيء ليس فكرة في عقل . وحيث إن الحقائق الحسية هي الأشياء الوحيدة التي يؤكد وجودها إدراكنا الحسي فإنه لا يوجد ثمة وجود واقعي أو فوق هذا الإدراك الحسي^(٤٨) ويعتقد المثاليون في تشكيكهم بالحواس على مبدأ « أنه ما يصح على الجزء يصح على الكل »^(٤٩) . ويرد على هذه الشبهة بما يلي :

(أ) إن التفكير المثالي الذي يجعل انتقاد الحواس مبرراً لموقفه وقع في أخطاء هي :^(٥٠)

(٤٨) برتراند رسل : مشاكل الفلسفة ترجمة د. عبد العزيز البشام وزميله : ص ٥٢ - ٥٣ ويوسف كرم : العقل والوجود : ص ٧٤ .

(٤٩) د. فؤاد زكريا : نظرية المعرفة : ج ٢ ص ٥٨ .

(٥٠) نفس المرجع السابق : ص ٦٣ - ٦٤ .

١ - إنه ينظر إلى الحواس في كثير من الأحيان في حالات الشذوذ ، لا في الحالات السوية .

٢ - إنه نظر إلى الحواس منفصلة بعضها عن بعض ، مغفلا الدور الأساسي الذي يؤديه التكامل بين الحواس على المستوى الفردي والمشارك بين الأفراد .

٣ - إنه أغفل الدلالة الحقيقية لفكرة التداخل بين دور الحواس والذهن ، وهي اشتراكهما معا في المسؤولية عن الإدراك المصيب والمخطيء في آن واحد . على حين تتصور المثالية أن الخطأ يقتصر على الطرف الحسي وحده . ذلك أنه « مادامنا آمننا بدور العقل الذي لا يخضع للحس وإنما بالعكس يخضع الحس له ، فإن بمقدورنا كشف تناقضات الحس ببساطة متناهية فالعقل نور يكشف الواقع الخارجي ويجعل النفس تطل عليه وتشاهده مباشرة . وليس العلم تصورا تنطوي عليه النفس كما زعم أرسطو حتى يزعم باركلي : أن ليس لدينا ضمان كاف لتطابق الصورة مع الواقع الخارجي » (٥٢) . كما أن المذهب العقلي النفسي يقرر وجود معارف أولية ضرورية للعقل البشري وهذه المعارف الضرورية لم تنشأ من الحس ولا يبدو فيها شيء من التناقضات مطلقا ، فلا يمكن اقتلاع هذه المعارف بالعاصفة التي تثار على الحس ، والإدراكات الحسية ، ومادامنا نملك معارف في منجاة العاصفة فمن الميسور أن نقيم على أساسها معرفة صحيحة » (٥٣) .

(ب) إن هذا التطرف في المثالية ناشئ عن خلط في استعمال كلمة فكرة ، فلم تفرق تلك النظرة بين عملية التفكير وبين موضوع التفكير . وكان هذا منها خلطا للشيء المدرك بعمل الإدراك ، أو خلطا بين مسألة وجود واقع موضوعي للإدراكات والإحساسات وبين مسألة مطابقة هذا الواقع لما يبدو في ادراكنا وحواسنا . فغاية ما يمكن التسليم به للمثالية هو أن عمل الإدراك الذي هو عمل ذهني في إدراك الشيء هو بدون شك في العقل ، وهذا هو معنى أن الأفكار عن الأشياء يجب أن تكون في العقل أما أن يدعى أن الشيء المدرك نفسه هو موجود في العقل أو فكرة في العقل فهذا مالا يمكن التسليم به . وبالتالي يكون معنى معرفة الشيء هو فكرتنا عنه في العقل

(٥١) د. فؤاد زكريا : نظرية المعرفة : ج ٢ ص ٦٣ - ٦٤ .

(٥٢) المدرسي : الفكر الإسلامي : ط ٢ دار الجبل بيروت ١٩٧٥ : ص ٨٥ .

(٥٣) محمد باقر الصدر : فلسفتنا : ص ١١٣ - ١١٤ .

أن كل ما نستطيع إدراكه عن الشيء إنما يجب أن يكون في العقل أى أن معرفتنا هى أفكارنا .

فمسألة التمييز بين فعل الإدراك والشيء المدرك مسألة بالغة الأهمية لأن كل قدرتنا على اكتساب المعرفة متصلة بهذه المسألة اتصالاً وثيقاً. فملكة العقل التى يعرف بها أشياء أخرى غير نفسه هى الميزة الأساسية له ، ومعرفة الأشياء معرفة مباشرة تتألف فى جوهرها من العلاقة بين العقل و شيء آخر غير العقل . وفى هذا تتجلى قدرة العقل على المعرفة فإذا قلنا : الأشياء المعروفة لا بد وأن تكون فى العقل ، فنحن بهذا القول أما أن نكون قد حددنا قدرة العقل على المعرفة وأما أن يكون كلامنا مجرد لغو وفضول . فنحن إذا كنا نعى عبارة « فى العقل » نفس المعنى الذى نعى به عبارة « أمام العقل » أى إذا كنا نعى مجرد كونه مدركاً بالعقل فإن كلامنا يكون تكراراً أو تردداً لنفس المعنى . ولكن إذا كان هذا هو ما تعنيه فإننا سنضطر إلى الاعتراف بأن الذى يكون فى العقل بهذا المعنى قد لا يكون مع ذلك ذهنياً . وعلى هذا فحينما نتحقق من طبيعة المعرفة ، يبدو جلياً فساد دليل باركلى فى جوهره وفى شكله وأدلته لافتراض أن الأفكار أى الأشياء المدركة يجب أن تكون عقلية ليس لها نصيب من الصحة مطلقاً (٥٤) .

(٢) يرى المثاليون أن الاعتقاد بوجود الأشياء خارج روحنا ، أو الإيمان بالواقع الموضوعى للأشياء إنما هو متوقف على الاتصال بذلك الواقع بصورة مباشرة أى يقوم على أساس أننا نراها ونلمسها لأنها تعطينا إحساسات ما إلا أن إحساساتنا ليست سوى أفكار تحتويها أرواحنا وإذن فلا يوجد فى الحقيقة سوى هذه التصورات والأفكار ، والأفكار لا يمكن أن تكون خارج عقولنا أو أرواحنا وعلى ذلك فالمعرفة طبيعتها ذاتية وما يوجد إنما هو ما ندركه بعقولنا .

ويرد على هذا الدليل للمثالية بما يلي (٥٥) :

(أ) هذه الفكرة لتبرير المثالية الذاتية غير صحيحة حتى على قاعدة المثالية نفسها . ذلك لأنها تؤدي إلى مثالية ذاتية تنكر وجود الأشخاص الآخرين كما تنكر وجود

(٥٤) برتراند رسل : مشاكل الفلسفة : ط ٢ : ص ٥٣ - ٥٤ .

(٥٥) محمد باقر الصدر : فلسفتنا : ص ١١٥ - ١١٨ .

الطبيعة على السواء إذ إن الحقيقة إذا كانت مقتصرة على نفس الإدراك والشعور باعتبار أننا لا نتصل بشيء وراء حدود الذهن ومحتوياته الشعورية فهذا الإدراك والشعور هو إدراكى أنا وشعورى أنا وأنا لا أتصل بالآخرين وشعورهم كذلك لا أتصل بالطبيعة ذاتها وهذا يفرض على عزلة عن كل شيء عدا وجودى وذهنى . والمثاليون أنفسهم لا يقرون هذه النتيجة إذ بها تشل المعرفة وفعالية الإنسان التى تركز المثالية عليها .

(ب) إن سر المغالطة فى دليل المثالية يتضح فى التفريق بين قسمى الإدراك البشرى ، وهما التصور والتصديق وميزة التصديق على التصور ، أن المعرفة التصديقية هى همزة الوصل بيننا وبين العالم الخارجى ، لأن التصديق تصور معه حكم (٥٦) وتوضيح ذلك أن التصور هو وجود صورة لمعنى من المعانى فى مداركنا الخاصة أى الإدراك الساذج ، فقد توجد الصورة فى حواسنا فىكون وجودها كذلك مكونا للإحساس بها ، وقد توجد فى مخيلتنا بالتخيل وقد توجد فى أذهاننا بالتجريد ويسمى وجودها تعقلا . فالإحساس والتخيل والتعقل ألوان من التصور وأنحاء لوجود صور الأشياء فى المدارك البشرية . فنحن إذا تصورنا تفاحة على الشجرة للإحساس بها عن طريق البصر ، فإحساسنا بها وجود صورتها فى حسنا ، ونحتفظ بهذه الصورة فىكون لها وجود فى مخيلتنا حتى بعد غيابنا عنها . ويمكننا بعد ذلك أن نسقط عن هذه الصورة المتخيلة الخصائص التى تمتاز بها هذه التفاحة عن غيرها ، لنستبقى بعملية التجريد الذهنى هذه صورة للتفاحة أو معنى عاما أو كليا تشترك فيه كل التفاحات. وهذه الصورة الكلية هى التعقل .

فالتصور لا يعدو أن يكون إدراكا أو وجودا لصورة شيء ما فى مداركنا ، سواء كان ذلك تصورا حسيا أو تخيلا أو تعقلا ، والتصور لا قدرة له على الانتقال إلى المجال الموضوعى ، لأن وجود صورة للمعنى فى مداركنا شيء ووجود ذلك المعنى متحققا بصور موضوعية مستقلة عن ذاتنا العارفة شيء آخر . ولذلك قد يجعلنا الإحساس نتصور أمورا عديدة لا نؤمن بأن لها وجودا موضوعيا خارجيا مستقلا فنحن نحس العصا المستقيمة مكسورة فى الماء ، مع إيقاننا بأن هذه الصورة الحسية المكسورة للعصا غير موجودة فى الخارج .

(٥٦) الكايتى : الشمسية : تحرير القواعد المنطقية للراى . عيسى الحلبى ، القاهرة : ص ٧ .

أما التصديق فهو المؤهل للانتقال من الذات إلى الموضوع أو من الفكر إلى الوجود الخارجى المستقل . إذ إنه حكم النفس بوجود حقيقة من الحقائق وراء التصور ، ويتسم هذا التصديق بأنه ليس هو صورة لمعنى معين نحسه ونتصوره بل هو فعل نفسى . لأن الجزم بالنسبة أو عدم الجزم بها أمر انفعالى باطنى للنفس المدركة ناشئ عن أمر خارجى . وهكذا يتضح أن المعرفة التصديقية هى وحدها التى ترد على المثالية الذاتية القائلة بأننا لا نتصل بالواقع مباشرة وإنما نتصل بأفكارنا وأنه من ثمة لا وجود إلا لأفكارنا .

وهنا تقول المثالية : إذا كانت المعرفة التصديقية قد تخطئ فلم لا يجوز أن تكون كل معارفنا التصديقية خطأ ؟

والجواب :

أن هذه المحاولة يقصد بها إزالة المعارف التصديقية نهائياً من التفكير البشرى وأنه مما لا تشك فيه المثالية ذاتها أن هنالك من المعارف الأولية الضرورية المضمونة الصدق والصحة ، بحيث لا يقع فيها خطأ مطلقاً . وهذه هى القاعدة الرئيسية فى التفكير ونحن مهما شككنا لا نستطيع أن نشك فى هذه القواعد . ولولا تسليم المثالية بهذه القواعد من مبدأ عدم التناقض والعلية والضرورة لما استطاعت أن تقوم بعملية الاستدلال . وإذا ثبت وجود المعارف الضرورية مضمونة الصدق فلا شك فى أن من تلك المعارف معرفتنا بوجود العالم الموضوعى المستقل عنا ، فإن العقل ليجد نفسه مضطراً للتصديق بالوجود الواقعى المستقل لهذا العالم على سبيل الإجمال مهما وقع من مفارقات بين حسه وبين الواقع أو بين فكره وبين الحقيقة .

(و) علاقة المعرفة بالوجود

تباين الآراء المذاهب الفلسفية فى بيان علاقة المعرفة بالوجود هل المعرفة والوجود شئ واحد فهما متحدان ؟ وهل ما يصدق على قوانين الوجود يصدق على قوانين المعرفة ؟ أم أنهما متباينان وأحدهما أسبق من الآخر ؟ وما نوع هذا السبق : هل هو سبق زمنى أم منطقى ؟ كانت النظرة الفلسفية لدى الطبيعيين قبل سقراط تتوجه إلى الطبيعة من أجل

تفسيرها وتعليل نشأة الكون ومن ثم كانت المعرفة بحثا تابعا للوجود ويبحث في ثنائيه . ثم تلا الطبيعيين نزعة شكية جعلت هدف المعرفة الجدل المجرد دون البحث عن اليقين . ثم جاءت المثالية على يد سقراط لتقدم نظرية يقينية للوجود بالدفاع عن نظرية المعرفة . وجعلت الحكم بيقينته تابعة للحكم بيقينية الذات العارفة ، وكانت عبارته المشهورة في هذا الصدد أن « يا أيها الإنسان اعرف نفسك »^(٥٧) وعلى ذلك أضحت معرفة النفس أمرا هاما لمعرفة الكون . ويقدم البحث فيها على كل بحث في الوجود بل وقد يغالى الشخص فيجعل الوجود منبثقا من المعرفة أو يجعل الواقع متوقفا على الفكر . وقد تعدل نظريته فيؤمن بالوجود وبأن وراء هذا الوجود إلها أعطى النفس عقلا تعرف به نفسها والوجود ، وإن كان هذا الوجود أسبق من النفس ومن الفكر والمعرفة .

وقد أرجع أفلاطون موضوع الوجود الحسى والمعرفة جميعا إلى عالم عقلى هو عالم المثل « فالمثل في نظره مبادئ المعرفة والوجود »^(٥٨) وهذا يمثل اهتماما بنظرية المعرفة أكثر من الوجود . وقد جعل العلاقة بين نظرية المعرفة والوجود علاقة التوازي فالمعرفة موازية للوجود ، وهما شئ واحد لأنهما يرجعان إلى أساس واحد مشترك ، وهو شمس العقل^(٥٩) ، كما أن نظرية المعرفة هي المحور الذى تدور حوله مسائل الوجود ، وحلول مسائل الوجود « تتعين تبعا للحل المرتضى لمسألة المعرفة »^(٦٠) .

ولعل أبرز صورة تجعل الموجود تابعا للمعرفة لدى المثالية ما كان من ديكارت في منهجه الشكى المعرفى ، إذ به أرجع الواقع إلى الفكر ، وجعل الاستدلال من المعرفة على الوجود هو الاستدلال الصحيح ، فكل ما ندركه بوضوح وتميز لابد أن يكون موجودا . والفكر متقدم على الوجود تقديما منطقيا لا زمنيا .

(٥٧) د. زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، ط ٣ مكتبة مصر بالقاهرة ١٩٧١ : ص ٣٠ .

(٥٨) المرجع السابق : ص ٣١ .

(٥٩) جان فال : طريق الفيلسوف ، الترجمة العربية : ص ٦٧ .

(٦٠) يوسف كرم : العقل والوجود : ص ٨ .

(ز) المعرفة بين الفطرية والاكتساب

إذا كان الوجود يرجع إلى كونه مدركا فإن النفس لابد أن تكون مزودة فطريا بمجموعة من المبادئ والمعارف الأولية . ولا يصح أن تكون هذه المعارف راجعة إلى العالم الخارجى ومكتسبة منه بل لابد أن تكون فطرية فى النفس وترجع إليها كل معرفة مكتسبة والعالم بقسميه ، التصور والتصديق ، فيه معارف أولية أو فطرية ، وعلى هذا الأساس تقوم المثالية بتفسير عملية المعرفة .

فالأفلاطونية تفسر المعرفة على أساس نظرية التذكر ، والتي مفادها ، إن النفس الإنسانية من طبيعة العالم العقلى الخالص - عالم المثل - ولكنها حينما حلت فى البدن نسيت معارفها السابقة الفطرية فيها ، ويقوم العالم الحسى بدور التذكير لهذه النفس حتى تستعيد معلومها . يقول أفلاطون : « أليس النسيان هو فقدان المعرفة لأكثر ولا أقل . أما إذا افتقدنا عند الميلاد تلك المعرفة التى حصلناها قبل أن نولد ثم كشفنا فيما بعد ، بواسطة الحواس ما كنا نعلم قبل الميلاد أفلا يكون ذلك ، وهو مانسميه تعلمنا عملية لكشف معرفتنا ؟ ثم ألا يجوز بحق أن نسمى هذا تذكرا ؟ جد صحيح لأنه من الواضح أننا إذ ندرك شيئا بواسطة البصر أو السمع أو أية حاسة أخرى لانصاف صعوبة فى أن ينشأ لدينا من هذا الشيء تصور آخر يشبهه أو يباينه كنا قد أنسيناه .. وعلى ذلك : إما أن هذه المعرفة كانت لدينا عند الميلاد ، وظللنا نعلمها طول الحياة، وإما أن يكون أولئك الذين يقال عنهم أنهم يحصلون العلم بعد ميلادهم لا يفعلون أكثر من أن يتذكروا فما العلم إلا تذكر وكفى (٦١) .

وهذه المبادئ الأولية أو الصور العقلية الفطرية تتصف عند أفلاطون بما يتصف به العالم المعقول ، أو عالم المثل من ثبات وضرورة وكلية (٦٢) .

(٦١) أفلاطون : محاورات أفلاطون (محاوره فيدون) ترجمة د. زكى نجيب محمود : ص ١٤٣ - ١٤٥ .

(٦٢) د. الأهواى : أفلاطون : ص ٧١ .

والمذهب العقلي أو المثالي الحديث يرى كذلك فطرية هذه المبادئ ، فديكارت يرى أن التصورات والقضايا الأولية أفكار فطرية ترجع إلى العقل ، وتضطرب النفس للإذعان إليها دون أن تطالب بدليل على صحتها وترجع إليها المعرفة النظرية أو الكسبية وبدونها يستحيل البرهان يقول ديكارت عنها في معرض تقسيمه للأفكار عموما : « هذه الأفكار يبدو بعضها مفطورا في وبعضها غريبا عني ومستمدا من الخارج ، والبعض الآخر وليد صنمي واختراعي . فمن حيث أن لي قوة على تصور ما يسمى على العموم شيئا أو حقيقة أو فكرا يبدو لي أني لم أستمد هذه القوة إلا من جبلتي وفطرتي الخاصة » (٦٣) .

واتخذت هذه الأفكار الفطرية على يد « كانت » طابعا نقديا ، إذ أصبحت لا تدل عنده - كما كان الحال عند ديكارت - « على طبائع بسيطة أو حقائق فطرية ثابتة بل على المبادئ الأولية أو الصور التي يضعها العقل ليشكل بها التجربة ومن أهم هذه الصور صورتا المكان والزمان اللتان قال عنهما « كانت » : انهما سابقتان على التجربة ، وأنهما تمثلان الشرطين الأولين العقليين للحساسية أو للإدراك الحسي » (٦٤) .

وقد استنبط « كانت » هذه الأفكار من العقل نفسه كما يقول : « ولقد حاولت بادئ ذي بدء أن أثبت أن إذا كان من الممكن أن تتمثل اعتراض هيوم في صورة عامة فرأيت توا أن المعنى الذي يصور لنا علاقة العلة بالمعلول ، كتصور عقلي أولى - ليس المعنى الوحيد الذي يستخدمه الذهن في تصور العلاقات تصورا قبليا ... ثم انتقلت بعد ذلك إلى عملية استنباط تلك التصورات من هذا المبدأ الواحد ، بعد أن تأكدت الآن إنها لا تستمد من التجربة .. إنما هي مصادر عن الذهن » (٦٥) وهناك أيضا القضايا الرياضية والفلسفية فهما كذلك معرفة أولية أو قبلية نابعة من الذهن الخالص أو العقل (٦٦) .

(٦٣) ديكارت : التأملات الترجمة العربية (تأمل ٣) ص ١٣٧ - ١٣٨ .

(٦٤) ديهويدي : مقدمة : ص ١٢٧ - ١٢٨ .

(٦٥) كانت : مقدمة لكل ميتافيزيقا : ترجمة د. نازلي إسماعيل حسين ، دار الكتاب العربي القاهرة ١٩٦٧ : ص ٤٨ .

(٦٦) المرجع السابق : ص ٥٣ - ٥٩ .

وأولية هذه التصورات عند « كانت » تعنى أولية منطقية أو فكرية لازمنية بمعنى أن هذه التصورات عقلية وضرورية ، ولكن ليس بصورة مفارقة كما عند أفلاطون ولا بصورة موازية كما عند ديكارت . ولكن بصورة مباطنة للتجربة^(٦٧) . ويصف مقولتي الزمان والمكان كأساسين قبلين ومعينين أوليين تقوم على أساسهما المعرفة بأنهما « صورتان بسيطتان للقوة الحاسة فينبغي أن تكونا سابقتين على كل عيان تجريبي أى على ادراك الموضوعات الواقعية ، ويمكن طبقا لهما معرفة الموضوعات الواقعية قبلها^(٦٨) .

ونلاحظ أن الفطرية عند كانت ليست بمعنى الفطرية المنفصلة عن التجربة ، أى ليست بمعنى أن النفس تحمل في ذاتها المعارف الأولية الجاهزة قبل التجربة وإنما هي صور عقلية مشروطة بالتجربة الممكنة . فالاولانى كما يقول كانت : « هو كل قضية تفيد أن شيئا موجودا على جهة الشمول والضرورة ولكن لا تكفى ملاحظة أمثال هذه القضايا في نفسى لليقين بوجود عناصر أولانية في ذهنى ولابد من اثبات هذا الوجود . ويتم الدليل عليه إذا أثبت أن بين هذه القضايا وبين طبيعة الذهن نفسها ارتباطا ضروريا^(٦٩) .

(ح) معيار المعرفة

إذا كانت المعرفة ترجع إلى الذات العارفة ، وإذا كانت المثالية تحيل الوجود الخارجى إلى أفكار كلية تتهم على أساسها الواقع وتحكم على وجود الشيء تبعا لمعرفته أو إمكانية إدراكه فإن صحة الحقيقة أو بطلانها ، صوابها أو خطأها لابد أن يكون على أساس تطابقها مع أفكار الذهن الرئيسية . فمعيار المعرفة إذن هو التطابق الذاتى ،

(٦٧) د. هويدى : مقدمة : ص ١٢٩ .

(٦٨) كانت : مقدمة : ص ٧٨ - ٧٩ وانظر ايضا :

— Clearence Irving Lewis:

Mind and the world-order. Outline of a theory Knowledge. Ist. edition. Dover Publications. Inc. Newyork, (1956) ch. 1. p. 8, 9.

(٦٩) اميل بوترو : فلسفة كانت . ترجمة د. عثمان أمين الهيئة المصرية ١٩٧٢ ، ص ٢٦ .

أو كما يسميه بعض الباحثين معيار الترابط^(٧٠) ، الذى مفاده أن العبارة أو القضية تكون صحيحة إذا كانت منسجمة مع حقائق أخرى مقررّة أو مع معرفتنا ككل . ويكون الدليل العقلى الاستنباطى خير وسيلة لبيان هذا الترابط وهذا يعنى أنه حتى مع أنه توجد على وجه اليقين أشياء وحقائق مطلقة إلا أن ذلك لا يوجد فى الخارج ؛ لأن كل مانعرفه هو بالتأكد نتاج فكرنا ، أى هو فينا ومن ثم فكى نميز بين القضية الصادقة والكاذبة فإنه لابد وأن تتطابق القضية الصادقة مع قوانين فكرنا وأن تكون الأشياء موضوع تفكيرنا ، « فالأشياء هى أفكارنا عنها ، والمنطق الذى تجرى عليه أفكارنا هو نفسه المنطق الذى تجرى عليه الأشياء »^(٧١) .

فالمعرفة الصادقة عند أفلاطون^(٧٢) مثلاً هى العلم القائم على البرهان أو المصحوب بالتفسير العقلى ، الذى موضوعه الماهية الدائمة أو عالم المثل .

وديكارت كذلك يرد الفكرة الحقّة الصادقة إلى كونها مدركة إدراكا واضحا ومتميزا يقول : « إن كل مانعرفه فى وضوح على حق فهو حق ، وهو أمر يخلصنا من الشكوك التى أثرناها فيما تقدم ، وينتج من ذلك أن ملكة المعرفة التى وهبنا الله إياها والتى نسميها بالنور الفطرى ، لا تدرك قط موضوعا لا يكون حقا من حيث هى مدركة ، أعنى من حيث تعرفه فى وضوح وتميز »^(٧٣) وعرف المعرفة الواضحة والتميزة فقال : « والمعرفة الواضحة عندى هى : المعرفة الجلية أمام ذهن منته .. والمعرفة المتميزة هى المعرفة التى بلغ من دقتها واختلافها عن كل ما عداها أنها لا تحوى فى ذاتها إلا ما يبدو وبجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغى »^(٧٤)

ورد ديكارت الخطأ إلى الإرادة الممنوحة للذات والتى هى أوسع نطاقا من الذهن ولا تعرف الموضوعات كلها بوضوح وتميز . فنحن لا نخطئ إلا حين نحكم على شئ لم يعرف لنا معرفة كافية .. وإننا نحكم غالبا دون أن تتوافر لدينا معرفة دقيقة بما

(٧٠) هترميد : الفلسفة : ص ١٥٨ .

بوخينسكى : مدخل إلى الفكر الفلسفى . ترجمة د. زقزوق : ص : ٥٦ .

(٧١) د. زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة : ص ٥١ .

(٧٢) أفلاطون : محاورة ثياتيتوس . ترجمة د. أميرة مطر . الهيئة العامة ، القاهرة ١٩٧٣ : ص ٤٦ ، ١١٤ ، ١٤٦ .

(٧٣) ديكارت : مبادئ الفلسفة (الترجمة العربية) ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٧٤) المرجع السابق : ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

نحكم عليه .. إن الإرادة أوسع نطاقا من الذهن وإنما لذلك مصدر لأخطائنا .
يضاف إلى ذلك أن إدراك الذهن إنما يتناول الأشياء القليلة المعروضة له . فمعرفته
دائما محدودة جدا ، بينما الإرادة على نحو ما تبدو لا متناهية لأننا ندرك شيئا يمكن أن
يكون موضوعا لإرادة أخرى .. وهذا هو السبب في أننا نحملها عادة إلى نطاق يجاوز
الموضوعات التي نعى فيها بوضوح وتميز ، فإذا تمادينا بها إلى هذا الحد لم يكن عجيبا
أن نقع في ضلال «(٧٥)» .

والحقيقة عند « كانت » صورة من صور التطابق أو التوافق مع قوانين الفكر ،
وليس التطابق بين الفكر والواقع ، لأننا لانعرف الشيء في ذاته حتى ندعى ذلك
التطابق ، وكل مانعرفه عنه هو خواصه الظاهرة والتي ترجع إلى ذهن المدرك (٧٦)

(ط) نقد وتقويم

١ - إن القصور ليبدو واضحا في المذاهب المثالية ، التي ترد الإدراك فحسب إلى
التصورات ، أو إلى العقل ، ولا تجعل للواقع قيمة في تشكيل المعرفة ، ولا للإحساس
دورا فعالا في تفسيرها وتحصيلها . وحقيقة الأمر « أن الواقع يتألف من أجزاء
موجودة ، مثلما يتألف من ماهيات وكميات » (٧٧) . ونحن لانكون على بينة من أمر
المعرفة والوجود ، إذ أغفلنا الإدراك الحسي ، إذ ليس في وسعنا أن نتخطاه . وتقويمنا
للمثالية هنا يختلف عن تقييم الحسين لها ونقدها ، ذلك أن الحسين (٧٨) أو الواقعيين
يجعلون المعرفة في تيار الإدراك الحسي فحسب ، والإحساس عندهم وجنة لا يقهر ،
بمعنى أن التصور عندهم عملية ثانوية ليست لازمة للحياة وإنما هي مساعدة فقط .
بينما نحن نأخذ على المثالية غفلتها عن الاعتراف بالواقع الخارجى وإهدار الحس في
تشكيل المعرفة ، ورد المعرفة نهائيا بل والوجود كله إلى الفكر وإلى الفكر وحده .
ونقرر أيضا أنه لا يصح اعتبار الإدراك العقلي مجرد مساعد - كما يرى الحسيون - بل

(٧٥) المرجع السابق : ص ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٨ .

(٧٦) د. عثمان أمين رواد المثالية : ص ٦٩ ود. زكريا إبراهيم : كانت ص ٨ .

(٧٧) وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة . ترجمة الدكتور الشنيطي . المؤسسة العامة ١٩٦٢ : ص ٧٣ .

(٧٨) المرجع السابق : ص ٧٤ .

أن الصواب أن نقول : إنه لا يمكن للإدراك الحسى قطعاً أن يقوم مقام الإدراك العقلى . وإن كانا يجتمعان معا فى عملية المعرفة لعالم الشهادة ، والمعرفة الحسية معترف بها حتى مع أنها تؤول إلى إدراك عقلى وهذا مانفهمه من التعبير القرآنى فى قوله سبحانه : ﴿ قل هو الذى أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون ﴾ (٧٩) .

٢ - إن التمرکز حول الذات فى المذاهب ، يجعل من الإنسان عالماً بكل شئ ، ويعطيه مكانة وقيمة وجودية فيها مغالاة على حساب الواقع . والإنسان وإن كان هو أحد أفراد الواقع ، فإنه لا يمكنه أن ينكره . وكون الإنسان محور الاستخلاف فى الأرض ، لا يخوله أن يجعل من فكره أو عقله إلها يرد الوجود كله إلى إدراكه ، وينفى عنه الوجود إذا عجز عن إدراكه . وفعل الإنسان بهذه الصورة المثالية يخرج عن طبيعته الإنسانية المخلوقة ودوره فى الحياة . كما أن تفسير المعرفة بالعقل فحسب ، واعتبار العقل هو الحاكم الوحيد فى الوجود ، نمط من أنماط الوثنية ، التى لم تتضح فيه عقيدة الخالقية ، وصلة الإنسان المخلوق المعلم بربه الخالق الذى خلقه وعلمه وطلب إليه أن يفرد فى الخالقية وأن يوحد فى كل شئ . والفكرة المثالية لاتعدو أن تكون تأليها للبشرية فى صورة من الصور . وحتى مع الإقرار بوجود الألوهية ، فإن مثل هذه الألوهية لاتعدو أن تكون أكثر من فكرة عقلية لاوضوح لها ، وهذا مخالف للتصور القرآنى الذى يعتبر صلة المخلوق بالخالق صلة الذات بالذات ، الذات المخلوقة بالذات الخالقة . وحتى مع الاعتراف الواقعى بالألوهية كما عند هيجل ، فلا يعدو أن تكون الألوهية عقلاً كونياً مباطناً للموجودات الواقعية وفى هذا انحراف من ناحيتين : ناحية اعتبار الألوهية فكرة سماها المطلق ، وناحية اعتبار الألوهية اعتباراً واقعياً مادياً فضلاً . عما فيه من انحراف ناشئ عن تصور وحدة الوجود ، ونفى الألوهية المفارقة ، وفيه مغالاة كذلك « برفع الطبيعة التى هى إحدى الصور الممكنة للوجود إلى مقام الصورة الضرورية . وأنى لمنهج ماكان أن يقلب الممكن ضرورياً »^(٨٠) والضرورى ممكناً . ولا ينفعه فى تبرير مذهبه منهجه الديالكتيكى - الجدلى - القائم على فكرة التناقض . إذ إن التناقض مرفوض فى العقل كما هو مرفوض فى الواقع ، أى مرفوض فى المعرفة والوجود . والفرقة بين

(٧٩) الملك : ٢٣ .

(٨٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ٢٨٧ .

المعرفة والوجود أمر لا يمكن تجاهله وتجاوزه « والقرآن يؤكد الثنائية بين الوجود والمعرفة ، كما أنه يؤكد الثنائية ويجعلها أساسا لعقيدته في الوجود ، إذ الألوهية في نظر القرآن تقوم على الذات المفارقة ، وليست هي مثل أفلاطون التي ، لا تعدو أن تكون فكرة عقلية ، إذ يستحيل اعتبارها ذات حتى على منهج أفلاطون نفسه . والعلاقة القائمة بين الإنسان وربه تتجلى فيها هذه الثنائية إذ هي علاقة ذات المخلوق الذي كان عدما ، العاجز الناقص الجاهل بالخالق سبحانه ذاتا وصفات ، تتميز بالقدم والأزلية والكمال الخ قال سبحانه ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق * الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ (٨١) . قال سبحانه : ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ﴾ (٨٢) وقال سبحانه : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (٨٣) .

٣ - إن تفسير المعرفة على أنها فعل ما لا مادي ، وكون الذات عارفة معناه أنها حاصلة على معنى الشيء المعروف وأن المعرفة صفة العارف على ما تراه المثالية أمر سليم ، ولكن خطأ المثالية أو التصورية يتمثل في اعتقادها « أن هذه لقضية تقضى باستبعاد الشيء الخارجى . إن باطنية المعرفة لا تنافى التأثير بالشيء . فلئن كانت المعرفة باطنة من حيث هي فعل نفسى ، فإنها تستلزم الشيء » (٨٤) . ومن ثم فإنه لا بد من الاعتراف بأن الواقع نسج محكم ليس من شأنه أن ينتظر أحكامنا حتى تعطيه واقعته . وإنما تقوم العلاقة بين الإنسان وهذا الواقع ، علاقة مشاركة الإنسان بدوره لاكتشاف هذا الواقع والتعامل معه . وهذا الواقع يشكل معطيات حسية للإنسان تمكنه من معرفته . ومن ثم فإن المعرفة للواقع إنما هي عود إلى الأشياء ورجوع إلى تلك المعرفة الأولية السابقة على كل معرفة علمية ، أى اعتراف بوجود الواقع والعالم الخارجى ، كما هو اعتراف بأنه موضوع من مواضيع معرفتنا ، إلا أنه أيضا الوسط الطبيعى أو المجال الأول الذى تتجلى فيه أفكارنا وتتحقق في نطاقه إدراكاتنا . أما كيف يبنى الشيء للذهن مع أن الشيء مادي والذهن مغاير له وهو غير مادي . فالجواب عليه سهل ذلك « أن الشيء وإن كان ماديا ، إنما هو فكر بصورته أى بمعناه

(٨١) العلق : ١ - ٥ .

(٨٣) الشورى : ١١ .

(٨٤) يوسف كرم : العقل والوجود : ص ٧٦ .

(٨٢) الحديد : ٣ .

وماهيته ، فتأثيره في الذات العارفة حركة مادية تحمل صورة أو معنى . إن شهادة الوجدان صريحة قاطعة بأننا أول الأمر ندرك الشيء ذاته ثم ندرك هذا الإدراك بانعكاسنا على أنفسنا ، فنعلم أنه الفعل الذي به إدراكنا لا أنه ما أدركنا «(٨٥) . كما أننا لانوافق المثالية في تركيزها الرئيسي على الإنسان الباطني أو على الذات وأنها هي موضع معرفتنا فحسب ، ذلك أن الإنسان نفسه موجود في العالم ، وهو لا يعرف نفسه إلا داخل هذا العالم . ومهما نظر الإنسان إلى ذاته ، لا يستطيع أن يجردها من كونها ذاتا وإنسانية تعيش في عالم واقعي . ولذا فإن القرآن مع تركيزه على معرفة الإنسان لنفسه ، ودعوته إلى الوعي الإنساني بالذات ، إلا أنه كان يثير الفطرة الإنسانية لذلك بتذكيرها من خلال أمثلة وهزات وتوجيهات ونبضات كلها واقعية ، من دعوة إلى النظر في النفس ، والنظر في الآفاق وإلى ما خلق الله سبحانه من دابة ، وما يقع تحت سمع هذا الإنسان وبصره وسائر حواسه لتتفاعل معها الفطرة الإنسانية ، وتنشئ معها علاقة تتبعها علاقة تعامل من تسخير وانتفاع ، مع عدم ارتكاس في المادية ، وعدم تطرف في الذاتية ، بل جعل من الواقع أدلة على وجود الله ووحدانيته وسائر صفاته ، وهي قضايا رئيسية في الاعتقاد والإيمان قبل العمل ، والقرآن بذلك يبنى الذات الإنسانية الواقعية العارفة العاملة ، أو الحية ، فهو يثير في الكينونة الإنسانية الحياة ويحارب الإنسانية المادية المرتكسة إلى الواقع ، في الوقت الذي يحارب فيه الذاتية أو المثالية الخيالية ، أو التطرف في تقدير الذات العارفة .

٤ - إن الاتجاه المثالي في المعرفة ينبغي أن لا يندفع به ، لأنه قد يشتهه علينا ونظنه موافقا لتصورنا الإسلامي بحكم أنه روحي ، وأنه مقابل للاتجاه المادي ذلك أن روحية هذا المفهوم تختلف تماما عن مفهومنا الروحي أو مفهومنا القرآني لطبيعة المعرفة ، وأنها من خصائص الروح الإنسانية أو النفس الناطقة المميزة للإنسان على سائر المخلوقات . ومن ثم فهي منحة ربانية للإنسان . فالعلم الإنساني نعمة ينعمها الله تعالى على الإنسان بعد نعمة الخلق . بينما لاتعدو روحية المفهوم المثالي ، أن تكون نمطا قابلا للاتجاه المادي ، وصورية تقابل موضوعية الأشياء وردا للمعرفة إلى الأفكار مع إنكار واقعيتها ، وتفسيرا عقليا للمعرفة ، يرد الأشياء إلى العقل في مقابلة تفسير واقعي ، يجعل العقل نفسه انعكاسا للواقع المادي المحسوس فشبهة التشابه بين المثالية في

(٨٥) المرجع السابق .

روحيتها وعقليتها وبين الاتجاه القرآني في نظريته الروحانية للمعرفة واحترامه للعقل أمر ينبغي التثبه إليه . ذلك أن المنطلقات العقديّة أو الفكرية للمفهومين مختلفة حتى مع كون جمهور المثاليين الغربيين دينيين ، ولكن مفهومهم الديني بمفاهيم الكنيسة سواء أوقفوا بين الدين والفلسفة في نظرهم ، أم كانوا مدفوعين في نظرتهم لمثالية المعرفة ، وروحيتها وعقليتها بآراء الكنيسة ، فإنه مع ذلك كله تختلف نظرتنا القرآنية لمفهوم الدين وطبيعته ، والمعرفة وطبيعتها مع مفهومهم أساسا . إن المعرفة تفسر للعالم وصفة للإنسان بوصفه شخصية أعدت للخلافة في هذا العالم .

وصياغة هذه النظرة القرآنية في تفسير العالم ، ومعرفتهم مختلفة عن فهم الكنيسة ربما أفرزت من واقع ملائم للكنيسة أو مضاد للدين باسم معارضة الكنيسة كما يجب أن نعرف أن الروحية في العرف المثالي ، يقصد بها المجال المقابل للمادى المحسوس ، أى مجال الشعور والإدراك والأنا . فالمفهوم المثالي روحى ، على أساس أنه يفسر كل كائن وكل موجود في نطاق هذا المجال ، ويرجع كل حقيقة وواقع إليه . فالمجال المادى مرده في الزعم المثالي إلى مجال روحى . وأما الروحية في المفهوم الإلهي أو العقيدة الإلهية ، فهي طريقة النظر إلى الواقع بصورة عامة ، لا مجالا خاصا مقابلا للمجال المادى . والروحية في الفهم الإسلامى تؤمن بالسبب المجرّد الأعظم ، وتعتقد بصلة كل ماهو موجود في المجال العام - سواء أكان روحيا أم ماديا - بذلك السبب الأعظم - أى بالله - وترى أن هذه الصلة هى التى يجب أن يحدد على ضوءها الموقف العملى والاجتماعى للإنسان تجاه الأشياء جميعا . فالروحية عندنا أسلوب في فهم الواقع ينطبق على المجال المادى والمجال الروحى - بمعناه المثالي - على السواء . (٨٦) .

هـ - إنه لكى يكون الكون متلائما معنا ، يسهل التعامل معه ، لا يبرر ذلك تحوله إلى أفكار ، وننكر أن له وجودا مستقلا خارجيا كما ترى المثالية . ذلك أن هذا العالم في النظرة القرآنية له وجوده المستقل ولنا وجودنا العارف المستقل . وأتينا نعرفه دون أن نحوله ودون أن نفقده شيئا من حقيقته أو ظاهره ، كما أننا نعرفه بأخذ صورة ذهنية عنه يمكن أن تكون صادقة عن حقيقته وواقعه ، وتبقى له خارجيته ، كما تبقى لنا فعاليتنا الذاتية ونشاطنا الذهني والمعرفي ، لاسيما إذا عرفنا سلفا أن العالم الخارجى يشاركنا في صفة الخلقية لخالق واحد سبحانه ، وأنه سخره الله لنا ، وهىأه كى

(٨٦) المصدر : فلسفتنا . ص ١٩٤ - ١٩٥ .

نتوأم معه ونعيش فيه ومعه . بل إننا كشخصيات عارفة لنا واقعنا الذى لا يمكن أن
ينفصل عن هذا الواقع . وإن كنا نتميز عنه بواقعية من نوع ما ، هى الواقعية
الإنسانية العارفة التى تتجلى فيها الروح العارفة أو النفس الناطقة ، ذات المصدر
العلوى الربانى وهى سمة الإنسان وخاصيته . فإذا كانت المثالية ترى أن الكون
والإنسان كلاهما معقول لأنهما يعتمدان على العقل الكونى ، وأن المعقولة متغلغلة فى
تركيبها الأساسى حتى تبرر مثاليتها برد الوجود الواقعى إلى الذات العارفة أو العاقلة
فإن القاعدة القرآنية ترى أن الكون والإنسان كلاهما مخلوق لله تعالى ، ومن ثم يسهل
التفاهم بينهما . فأساس النظرة القرآنية ومحورها الخالقية أو الربانية بأشمل صورها ، إذ
الإنسان والكون مخلوقان لله والإنسان معلم بتعليم الله له . ومن ثم فإن محور التفكير
يختلف عنه فى نظرة القرآن عن النظرة المثالية الغربية إذ إن محور النظرة القرآنية هو
الربانية والخالقية ، بينما محور النظرة المثالية هو العقلانية .

٦ - إن المحاولات المثالية التى تتراوح بين توحيد الفكر والوجود وقوانينهما وبين
جعل المعرفة أساسا للوجود ، تحتاج إلى تقييم وإعادة نظر ، ذلك أنها كانت مدفوعة
بردة الفعل للاتجاهات الشكية . وحقيقة الأمر أن الشكية فى المعرفة إنما كانت تبريرا
للشك فى الوجود . ومن ثم فحل قضية الوجود والدفاع عنها يسبق حل مشكلة
المعرفة . وإذا كان الشكك يبررون شكهم فى الوجود بالشك فى المعرفة فلا يصح
مماراتهم فى المنهج وعكس القضية . إذ الطريق السليم لاستعادة اليقين هو الزامهم
بالاعتراف بالوجود ، وإرجاعهم إلى الفطرة السليمة التى تؤمن بالوجود بديها وبأنها
تعرف بديها كذلك ، لأن الانشغال معهم فى قضية المعرفة يخرجنا عن خطوط
الدفاع الأولى . فأعلى أنواع الاستدلال العقلى لا يعطى الشئ وجوده ، فالشئ
موجود قبل الاستدلال عليه ومعه . غاية ما هنالك أن هذا الاستدلال طريق لإفحام
الخصم وطريق لزيادة اليقين بوجود الشئ . ولعل المثالية فى تعويلها على طرح
الإدراك الحسى والتمسك بالإدراك العقلى ، سواء فى المنهج الجدلى الأفلاطونى ، أو
الجدلى الحديث لدى هيجل . أو فى منهج الشك المعرفى عند ديكارت ، أو فى المنهج
النقدى عند « كانت » ، لا يعدو كل ذلك إلا أن يكون نتيجة لردة الفعل للرأى
القائل بأن المعرفة ليست شيئا آخر سوى الإدراك الحسى^(٨٧) ، ومن ثم يمكن للشكك

(٨٧) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية : كتاب ١ : ص ٢٤٩ .

أن يستغلوا هذه القاعدة فيقطعوا الوجود وينكروه من خلال نظرية المعرفة ، ومن ثم كان الدفاع عن نظرية المعرفة دفاعا عن الوجود ، نعم هذا صحيح ، ولكنه لا يصل إلى أن يعتبر الوجود نابعا من المعرفة وأنه لا وجود إلا لما كان مدركا أو معروفا . إذ الوجود موجود وثابت سواء أدركناه أم لم ندركه . وعملية المعرفة نوع من العلاقات الوجودية بين الإنسان العارف وهو عنصر من الوجود ، وبين الوجود بما فيه من موجودات .

وإننا لنلاحظ أنه مهما حاولت المثالية أن ترد الوجود إلى المعرفة ، فإنها تبدأ من الوجود دون أن تشعر ؛ لأن الواقع أسبق من الفكر ، والفكر يقوم بمفكر ، والمفكر موجود . غاية ما هنالك أن ديكارت وهو يستخرج وجوده من فكره بخدس ، نفس هذا الخدس لا يكون بغير موجود يخدس . ثم أليس الضامن لوضوح وتميز قاعدته « أنا أفكر فأذن أنا موجود » هو وجود الله سبحانه ، فكرة قائمة في ذهنه أو مفطورة فيه ؟ ثم أليس منهج أفلاطون الجدلي للمعرفة قائما أساسا على نظريته للوجود ؟ كل ما هنالك أنه جعل هذا المنهج في المعرفة مساويا له في الوجود ، أى جعل طبيعة المعرفة عقلية أو مثالية مفارقة تماما كطبيعة عالم المثل ؟ « فالمعرفة مشاركة في المثل التي تصرها كينونة حقة » (٨٨) .

ثم إن (كانت) نفسه وهو يضع نظريته عن المعرفة جعل تفرقة واضحة بين الأشياء كما تظهر لنا ونعرفها وبين الأشياء في ذاتها ، والتي ليس في مقدورنا أن نعرفها . أليست هذه النظرية للمعرفة هي نظرية صادرة عن نظرية للوجود أو الواقع ؟ كل ما هنالك أنه قبل استعمال المرء لعقله ينبغي أن يدرك هذه الأداة المعرفية - العقل - فيدرك حدود المعرفة وقيمتها ومعياريها من أجل الواقع نفسه . وإننا نستطيع أن نرد على ادعاء « كانت » إذ يقول : إن كل برهان من براهيننا عن الواقع يتضمن براهين خاصة بالمعرفة ، بالقول : « إن كل برهان خاص بالمعرفة يتضمن برهانا خاصا بالواقع . والاختلاف الوحيد أن أولئك الذين يدرسون نظريات المعرفة لا يذكرون صراحة مسلماتهم ، أولا يعونها وعيا تاما ، أما الذين يدرسون نظرية الواقع فإنهم يعرفون جيدا أن بعض المسلمات الخاصة بالمنهج متضمنة في سياق تأملاتهم . ويبدو - فضلا عن ذلك - أن العقل الإنساني ينزع بطبيعته إلى النظر إلى

(٨٨) جان فال : طريق الفيلسوف : ص ٦٧ .

الواقع ... وإنما نبعد انتباهنا عن الواقع بتأثير نوع من الرؤية المائلة لكي نركز على طريقة رؤيتنا للواقع» (٨٩) .

بل إن هيجل نفسه - كمثال - جعل مبادئ المعرفة متضمنة في مبادئ الوجود ، فاعتبر الذات العارفة في الأصل جزءاً من العالم وجعل التجربة الواقعة أساس كل فكر وكل علم ، ومن ثم قيل عن هيجل : « إنه يرفض الذاتية المعرفية الخالصة ، ويرفض الصورية البحتة على نحو ما تمثلت في الفلسفة الكانتية ، ويتمسك بالذاتية الواقعية المبنية على الارتباط الحيوي بالواقع الجارى بالفعل » (٩٠) .

٧ - إن رد المعرفة إلى المعاني الأولية من أجل فهم الوجود الخارجى ، أمر لا يعاب على المثالية إذ لا يستطيع الإنسان أن يسلم بوجود مبادئ أولية ، ترجع إليها كل معرفة مكتسبة . ولكن حل نظرية التذكر الأفلاطونية لأولية هذه الأفكار وبداهتها ، على أنها مخلوقة مغروزة في النفس قبل اتصالها بالبدن وقبل الولادة ، وأن النفس قد نسيت معلوماتها باتصالها بالبدن ، ثم تعود باسترجاعها بعملية التذكر من خلال رؤية العالم الحسى غير موفق . ذلك أنه وإن كانت النفس قد اتصلت بالبدن ، وهى من طبيعة غيبية مخالفة لعالم المادة ، فإنها لا تعدو أن تكون معدة لهذا الإنسان لممارسة دوره في المعرفة . بمعنى أن لدى الإنسان القوة والاستعداد على المعرفة ، لا أنه يملك المعرفة قبل ولادته ، لا بل ولا حتى عند ولادته ، وقبل أن يتصل بالأشياء الخارجية والعالم المحيط به . وإلا أدى ذلك إلى أن يكون العلم صفة ذاتية للإنسان لا تنفصل عنه بحال من الأحوال . ونحن نعلم يقيناً وبداهة أن من صفاتنا الجهل والعجز والنسيان والمحدودية في معلوماتنا وقد نبهنا الله سبحانه إلى هذه الحقيقة فقال سبحانه ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (٩١) وقال عز وجل : ﴿ ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً ﴾ (٩٢) . كما جعل سبحانه نعمة العلم طارئة علينا بطرء نعمة الخلق والتكوين ، إذ قال سبحانه : ﴿ هل أقى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ﴾ * إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً * إنا هديناه السبيل إما شاكراً أو كفوراً ﴾ (٩٣) .

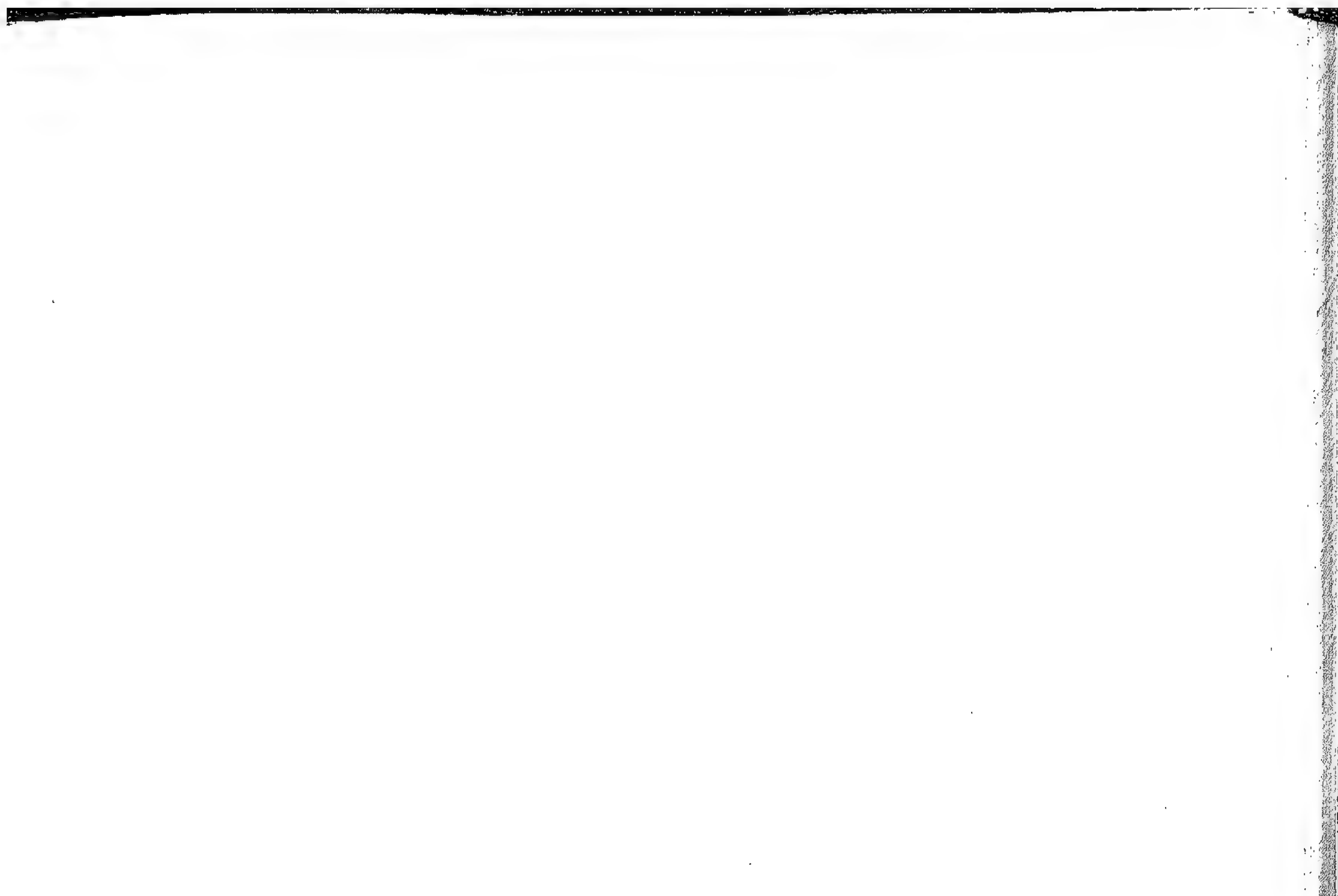
(٨٩) جان فال : طريق الفيلسوف : ص ٢٣٠ . (٩٠) الديدى : هيجل : ص ١٦٧ .

(٩١) النحل : ٧٨ . (٩٢) النحل : ٧٠ . (٩٣) الإنسان : ١ - ٣ .

وقد أدرك بعض المثاليين خطورة التفسير الأفلاطوني لفطرية الأفكار الأولية وشرحوها بصورة أقرب إلى الصحة وبعيدا عن المثالية المفارقة . فديكارت مثلاً جعل فطرية هذه الأفكار بمعنى أنها موازية للتجربة وأنها قوة فطرية فينا على فهم التجربة « وكانت » جعلها مباطنة للتجربة .

٨ - أما معيار الترابط أو التطابق الذهني أو الذاقى الذى اتخذته المثالية معياراً لصدق المعرفة فله مخاطرة كذلك ، إذا أخذ على أنه المعيار الوحيد . إذ إنه إذا اعتمد بتلك الصفة فسيكون القياس هو خير ما يمثل هذا المعيار وما توزن به المعرفة . ومعروف أنه قد تتفق صورة القياس وتصح نتيجة وتصديق منطقها أو فكريا ، من حيث التطابق الذهني ولكنها لا تكون صادقة ولا صحيحة من حيث الواقع . إذا لم نبدأ فى القياس من مقدمات صادقة بحسب التطابق الواقعى . ذلك أن هناك فرقا بين الحقيقة المطابقة للواقع وبين الصواب المنطقى . وهذا يقتضيها ، إذا حرصنا على أن يكون معيار الترابط سليما ، وأن نشترط بالاضافة إلى سلامة النسق الفكرى أو المنطقى الذى هو صورة القياس ، أن تكون مادة القياس كذلك سليمة ، وسلامة المقدمات تجربنا إلى الواقع ، بحيث تكون بعض هذه المقدمات تمثل فكرة مطابقة للواقع . ومن ثم كان الجمع بين معيار الترابط أو التطابق الذهني والتطابق الخارجى أمرا لا بد منه ، لقياس صحة الفكرة أو خطئها ، ومن أجل بناء أفضل لهيكل المعرفة وتشبيد صرح الحقيقة .

وبعد هذه الجولة مع المذاهب المثالية وتفسيرها للمعرفة ، ونقدها وتقويمها ، نأتى لنرى حلول الفلسفة الواقعية ، لهذه المسائل كلها .



الفصل الثاني

طبيعة المعرفة لدى المذاهب الواقعية

ويشتمل على :

- (أ) ما الواقعية ؟
- (ب) أساس الاختلاف بين المثالية والواقعية في تفسير المعرفة .
- (ج) الواقعية الدارجة - الموقف الطبيعي .
- (د) الواقعية الفلسفية .
- (هـ) واقعية يونانية .
- (و) واقعية حديثة .
- (ز) علاقة المعرفة بالوجود .
- (ح) المعرفة بين الفطرية والاكتساب .
- (ط) معيار المعرفة .
- (ى) نقد وتقويم .

(أ) ما الواقعية ؟

الواقعية مصطلح فلسفى مترجم عن مصطلح (Realism) بالانجليزية . وإذا رجعنا إلى هذا التعبير فى لغتنا ، وجدنا شبيها واضحا بين التعبير عنه بلغتنا وبين مفهومه الفلسفى . فالواقعية مشتقة فى اللغة من (وقع) ووقع كلمة تدل على حصول الشئ ووجوده ووجوبه وأحققته وثباته^(٩٤) .

وإذا فتحنا كتب المصطلحات وجدنا أن الواقع مصطلح استعمله متكلمونا وفلاسفتنا - مما سيكون لنا معه وقفة فى موضعه - حيث قال الجرجاني : « الواقع عند المتكلمين هو اللوح المحفوظ . وعند الحكماء : هو العقل الفعال »^(٩٥)

وهو كمصطلح يطلقه المتكلمون المسلمون بمعنى مافى الأعيان فى مقابل مافى الأذهان . أى يطلقونه على الوجود الواقعى الخارجى المقابل للموجود الذهنى . إذ معنى الأعيان عندهم : « ماله قيام بذاته ، والأعيان الثابتة : هى حقائق الممكنات فى علم الله تعالى »^(٩٦) وهم بهذا يجعلون للشئ الواقعى وجودا خارجيا ، ووجودا واقعى فى علم الله تعالى أو كما يقولون وجودا فى نفس الأمر ، إذ نفس الأمر معناه عندهم : « العلم الذاتى الحاوى لصور الأشياء كلها ، كلياتها وجزئياتها ، صغيرها وكبيرها ، جملة وتفصيلا ، عينية كانت أو علمية »^(٩٧) ويطلق الواقع على العموم ، على الحاصل والواقعة : ما حدث ووجد بالفعل وهى مرادفة الحادث^(٩٨) .

والواقعى : هو المنسوب إلى الواقع ، ويرادفه الوجود الفعلى ، ويقابله الخيالى والوهمى والفكرى أو العقلى .

(٩٤) الفيروزابادى : القاموس المحيط ٩٦/٣ والزنجشى : أساس البلاغة : ١٠٣٦ .

(٩٥) الجرجاني : التعريفات : ص ٢٢٢ .

(٩٦) المرجع السابق : ص ٢٤ .

(٩٧) المرجع السابق : ص ١٢٧ .

(٩٨) د . جميل صليبا : المعجم الفلسفى : ج ٢ ص ٥٥٢ .

أما الواقعية بمعناها الفلسفى بوجه عام فهى « صفة الواقعى : تقول واقعية التفكير أى مطابقته للواقع . والواقعية تطلق على المذهب الفلسفى الذى يقوم على نظرية تحقق المثال ، أى تعده شيئا واقعا أو تقدم الواقع على المثال » (٩٩) .

وقد اتخذت الواقعية بمصطلحها الفلسفى - بوجه خاص - عدة صور ، إذ أطلقت على : « الواقعية الأفلاطونية التى تقرر أن المثل باعتبار ذاتها أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة ، لأنها صورة روحانية موجودة فى عالم حقيقى يسمى بعالم المثال ، ونسبة هذه المثل إلى صور العالم المحسوس كنسبة الموجودات الحقيقية إلى صورها التى فى المرآة . وأطلقت على الواقعية فى القرون الوسطى على المذهب الذى يقرر للكليات وجودا مستقلا عن الأشياء التى تمثلها . وهى بهذا المعنى تقابل الاسمية (١٠٠) والتصورية . وأطلقت على المذهب القائل : إن الوجود مستقل عن معرفتنا الفعلية ، لأن الوجود غير الإدراك . وعلى مذهب من يرى أن الوجود بطبيعته شيء آخر غير الفكر ، فلا يمكنك أن تستخرج الوجود من الفكر على سبيل التضمن . ولا أن تعبر عن الوجود بحدود منطقية تامة ووافية . وهى بهذا المعنى مذهب يرى أن الوجود الحقيقى مقابل للوجود المعقول وأنه يتضمن بسبب ذلك جانبا من اللا معقولة . والواقعية عند الرياضيين : هى القول بأن العالم لا يبدع الصور والحقائق الرياضية بل يكتشفها اكتشافا .

وعلى هذا فالواقعية مذهب مقابل للمثالية وكلا المذهبين متلازمان فى التقابل منذ أقدم عصور التفكير لأنهما تفسيران للوجود والمعرفة » (١٠١) .

وأما فيما يختص ببحثنا عن طبيعة المعرفة فإننا نقوم بشرح واضح لهذا المذهب - كمذهب فى المعرفة - محاولين استجلاء نظريته فى تفسير المعرفة وما يتعلق بها من مسائل .

(٩٩) المرجع السابق .

(١٠٠) الاسمية : الاسمية هى المذهب الذى يرجع المعانى العامة إلى الأسماء وتنكر وجود الكليات فى العقل وفى

الخارج . (د . صليبا : المعجم : ٨٣/٣) .

(١٠١) المرجع السابق : ٥٥٣/٢ .

**(ب) أساس الاختلاف
بين المثالية والواقعية في تفسير المعرفة**

يرى المذهب الواقعي أن ماهية المعرفة ، ليست من جنس الفكر أو الذات العارفة . بل هي من جنس الوجود الخارجي ، إذ أن « للأعيان الخارجية وجودا واقعا مستقلا عن أى عقل يدركها ، وأن العقل إنما يدركها ، على ماهي عليه بقدر طاقته » (١٠٢) . ومعرفة الأشياء إنما هي نسخة طبق الأصل لحقائقها وصورة دقيقة في ذاتنا العارفة لما في الخارج . وحقائق هذه الأشياء ثابتة كما هي ، لا تختلف ، ولا تتأثر بمعرفتنا لها ، وهي مطابقة لصورها أو لأفكارنا عنها ، تلك الأفكار التي ندركها بوساطة قوانا المدركة . وعلى هذا فإذا أخذ العقل صورة الأشياء كما هي في الواقع سمى ذلك معرفة (١٠٣) . أى أن المعرفة هي إدراك الأشياء كما هي في الواقع بوساطة آلات الإدراك . والأشياء ، حقائقها وصفاتها موجودة محققة سواء انعكست على صفحات أذهاننا أم لم تنعكس أى سواء عرفناها أو لم نعرفها .

أساس الاختلاف بين المثالية والواقعية

يمكن حصره في الأمور التالية :

١ - الاختلاف في أهمية قطبي المعرفة :

كما أن النظرة المثالية لم تكن تنكر وجود الأشياء المعروفة ، فإن الواقعية لا تنكر الفكر أو الذات العارفة . إلا أن الاختلاف بين هاتين النزعتين . إنما هو في تفسير العالم الخارجي وفي تقديم أى قطب من قطبي المعرفة على الآخر : هل الوجود الواقعي ، أو الإنسان ؟ الشيء المعروف أم الذات العارفة ؟

(١٠٢) وولف : فلسفة المحدثين المعاصرين : ترجمة « أبو العلا عفيفي » ط ٢ لجنة التأليف والنشر . القاهرة ١٩٤٤ : ص ١٦ .

(١٠٣) أوزفلد كولية : المدخل إلى الفلسفة ط ٥ . ص ٢٩٩ .

أو بعبارة أخرى ، إن الاختلاف بينهما « ليس في تسليم أحد الجانبين بوجود الفكر بالتعبير المؤلف أو العقل بالتعبير الفلسفي ، ونكران وجوده للجانب الآخر ، لأن كلا منهما يسلم بوجود الفكر ولكن - اختلافهما - نابع من تفسير طبيعة هذا الفكر أو العقل وصلته بالجسم » (١٠٤) أى في تفسير طبيعة المعرفة .

فالإدراك لا البرهان العقلي هو أساس النظرة الواقعية . بينما تعكس النظرة المثالية هذا الاتجاه « إذ تحاول منذ البداية أن تركز جهودها في إثبات وجود العالم الخارجى . موضع الخلاف بين الموقف الطبيعى - الواقعية - والموقف المثالى أن الإنسان في الموقف الأول لا يحاول إثبات وجود العالم الخارجى ولا يشير هذه المشكلة أصلا ، لسبب بسيط ، هو أنه إذا وجد الإدراك ووجد الإثبات العقلي فيما يتعلق بوجود أى شىء فإنه يرجح كفة الأول على الثانى حتما ، بل يعد شهادة الأول هى الحاسمة ، ويرى من الضروري أن يطوح الثانى جانبا ، دون أى تردد وهكذا .. لا يفكر - الإنسان - في مشكلة وجود العالم الخارجى » (١٠٥) .

إن قضية وجود العالم الخارجى لاتضعها الواقعية موضع التساؤل ، ولا تجعل منها مشكلة . فنظرة الإنسان إلى العالم أو إلى الواقع أعمق تأصيلا فيه من أن تثار حولها المشاكل . بل إن الواقعية « لاتريد أن تضحى بوجود الطبيعة والأشياء في سبيل الذات ، أو تريد أن تحد من تأثير الذات واتجاهاتها الشخصية في الحكم على الأشياء وإذا كنا نستطيع أن نعرف المثالية بأنها هى الفلسفة التى تميل إلى قراءة الطبيعة من خلال الذات وتربط بين وجود الأشياء بعجلة الذات بحيث لاتجعل الذات مسئولة عن معرفة الأشياء فحسب ، بل عن وجودها أيضا .. فإن الواقعية تميل - على العكس من ذلك - إلى الاعتراف بوجود مستقل للطبيعة وللأشياء ، وتقلل بقدر الإمكان من أثر الذات فتذهب إلى أن الذات ، وإن كان لها أثر غير منكور في معرفتنا للأشياء ، فإننا فإننا لانتطيع أن ندعى أنها تخلق وجود الأشياء » (١٠٦) .

(١٠٤) د. نبوى جعفر : الفكر طبيعته وتطوره ، ط ١ ، دار الكتب بيروت ١٩٧٠ ص ١٠ .

(١٠٥) د. فؤاد زكريا : نظرية المعرفة : ١٣٥/٢ .

(١٠٦) د. يحيى هويدى : مقدمة في الفلسفة العامة : ص ١٨٧ .

٢ - الاختلاف في طبيعة العالم :

إن الاختلاف في طبيعة الواقع النهائي أو في تفسير العالم ، أى في طبيعة الوجود ، له أثره الكبير على التعارض بين النظرتين المثالية والواقعية ، فهل طبيعة العالم مادية أم روحية أو ذهنية ، يتعكس هذا على المعرفة بسؤال عن طبيعة المعرفة أمادية هي أم روحية أو ذهنية ؟ ويرى هنترميد أنه حتى لو حلت هذه المشكلة وتم التغلب عليها بالاتفاق على جوهر العالم فإن هنالك من الأسباب ما يجعل هذا التعارض بين النظرتين مستمرا ، منها الاختلاف في نظام العالم ، فهل نظام العالم « في صميمه : آلى أم هو نظام أخلاقي ؟ وهل الكون شبيه بآلة هائلة ، بلا ذهن وبلا غاية ، وبالتالي خارج عن مجال الأخلاق ؟ أم هو بناء أخلاقي يسير على أساس غاية عاقلة وفي اتجاه تحقيق القيم والمثل العليا ؟ لا بد أن يتضح لنا على الفور أن هذا تباين أساسى لا يمكن التغلب عليه ، حتى ولو تم الاتفاق على جوهر العالم ، فقد تتفق المدرستان على أن الطاقة هي الأساس النهائي لتركيب العالم (وهذا يبدو أمرا محتمل الوقوع) ولكن مادامت إحدى المدرستين تنظر إلى هذه الطاقة على أنها في أساسها ذهنية أو روحية حين أن المدرسة الأخرى تنظر إلى الطاقة كما ينظر إليها العلم ، فإن الانقسام سيظل قائما » (١٠٧) .

٣ - الاختلاف في مركز القيمة :

أين يكمن الخير ، مسألة خلافية بين المثالية والواقعية ، تنعكس بدورها على المعرفة . ذلك أن معرفة مركز القيمة في نظر المثالية إنما هو أمر منوط بالذات العارفة أو بالإنسان بوصفه العنصر الأساسى فى الكون ، إذ « إن القيمة فى نظر المثالية كامنة فى الكون وهى موجودة فى صميم الأشياء ، كما أن الحوادث والعمليات الكونية تتجه إلى تحقيق الخير إلى أقصى حد ممكن . وعلى ذلك فالقيمة شئ موضوعى يكشفه الإنسان بوصفه أساسيا فى الكون ، ولا شئ - فى نظر المثالى - يثبت القرابة بين الإنسان وبين بيئته الملائمة بمثل الوضوح الذى تثبت بها هذه الحقيقة ، إلا وهى أن الإنسانية والكون معنيان معا بالخير . أما المذهب الطبيعى - الواقعية - فيرى أن العالم لا يتضمن من القيمة والخير إلا بقدر ما نستطيع نحن أنفسنا تحقيقه بجهودنا الخاصة ، من بيئة غير مكرثة ، ذلك أن الكون يظل مترفعا عن آمال الإنسان ومثله العليا ،

(١٠٧) هنترميد : الفلسفة : ص ٨٣ .

غير مكثرت بها «(١٠٨) .

ومن ثم فالكون له وجوده وخيريته وواقعته رغم معرفة الإنسان ، وفي غياب معرفته له .

٤ - الاختلاف حول طبيعة الإنسان :

إن الاختلاف حول طبيعة الإنسان وعلاقته بالوجود ، ينعكس كذلك على الاختلاف في طبيعة المعرفة ، إذ ترى المثالية أن الطبيعة البشرية منفصلة عن الطبيعة أو الكون وإن كان ثمة تلاؤم بينهما . والطبيعة البشرية أعلى من الكون وهي حلقة اتصال بين الكون والحقيقة الشاملة . والذهن الإنساني هو مركز النظرة المثالية . ولذلك فإن الكون في وجوده يعود للإنسان لمعرفته ، ومعرفة الإنسان له هي أساس وجوده ومعقوليته . بينما ترى الواقعية أن الطبيعة البشرية جزء من الطبيعة الشاملة ومن ثم فإن الإنسان إنما هو محكوم بمبادئ الطبيعة أو الكون أو قوانين العالم . غاية ما هنالك أن الإنسان يملك ذهنًا أو عقلًا أو أداة معرفية تعطيه مزيدًا من القوة والاتساق ، ولكنها لا تجعله يتحكم في الوجود بهذه الأداة المعرفية التي منحها ، إذ لا تعدو أدواته المعرفية أن تكون وسيلة لحفظ نوعه وتيسير حياته ، تمامًا كما أعطيت سائر الحيوانات غير العاقلة ما يساعدها على حفظ نوعها وتيسير حياتها .

وبناء على ذلك نستطيع أن نعرف أهمية الذهن في النظرة الواقعية : فالذهن لا يعدو أن يكون مجرد أداة فحسب . والأسبقية للوجود الواقعي أو الكون والإنسان بما يملكه من ذهن يتعامل به مع الواقع متأخر في وجوده ودوره عن الكون .

وكما وسع المذهب المثالي تصوره للذهن أو للعقل أو للذات العارفة . حتى جعله بعضهم العقل الكوني أو المطلق كما عند هيغل ، أو العقل الإلهي كما عند باركلي . فإن المذهب الواقعي كذلك وسع بعض أصحابه دائرة الوجود الواقعي بحيث تشمل كل وجود ، حتى إنها لتدعي أن العقل إنما هو انعكاس لهذه الطبيعة أو الوجود الواقعي - كما فعلت الماركسية وسبقها قبل ذلك مادية الرواقيين - على ما سنبيحه - ونظرة هذه المذاهب للعالم يمكن إجمالها في ثلاثة مبادئ (١٠٩) :

(١٠٨) المرجع السابق .

(١٠٩) هنترميد : الفلسفة : ص ٨٦ ، ٨٧ .



المبدأ الأول :

أنه لا يوجد إلا نظام أو نسق واحد للواقع ومستوى واحد للوجود . وهذه المسألة تؤدي ضمناً إلى استبعاد كل « ميتافيزيقا » ثنائية . وتجعل من المستحيل وجود أى نوع من العالم العلوى أو فوق الطبيعى - أى الغيبى - .

المبدأ الثانى :

أن هذا النظام الواحد للحقيقة يتألف من كل الأشياء والحوادث الموجودة فى المكان والزمان ، ومن هذه وحدها . ولهذا « المسلمة » بدورها نتائج سلبية هامة . فهى تؤدي إلى إستبعاد إمكان الكلام عن ألوهية خارج الزمان أو عن عالم علوى بمعزل عن المكان . كما أن أية قضايا متعلقة بالموضوعات والحوادث التى لا يمكن إدراجها ضمن مقولاتى الزمان والمكان ، تصبح فى نظر ذلك المذهب قضايا لا معنى لها .

المبدأ الثالث :

أن سلوك هذا النظام الواحد للوجود أى العملية الكونية بأسرها ، وجميع الحوادث الفردية التى تتألف منها هذه العملية ، يتحكم فى تحديده طابع هذا النظام وحده ، ومن الممكن ارجاعه إلى نسق من قوانين العلية .

وهنا أيضا نجد للنتائج الضمنية أهمية قد تفوق أهمية المسلمات ، وهى قطعاً تكشف عن أمور أكثر مما تكشفه هذه المسلمة . ذلك لأن قبول هذه المسلمة يعنى تأكيد إيماننا بأن الكون منطوق على ذاته ومكتف بذاته ، ومعتمد على ذاته ، ومدير لذاته! كما يعنى أننا نعتقد أن الكون يوجه ذاته ! دون أن يتأثر بأية فاعلية خارجية أو قوة أعلى ، بل إن قبول هذه المسلمة يعنى إنكار إمكان تدخل أى فاعل على أى نحو فى نظام العالم أو فى سلسلة الحوادث الطبيعية .

وليس معنى ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يتعلم كيق يتحكم فى الطبيعة بكشف قوانينها وتطبيقها ، فلما كان الإنسان ذاته تبعا لفرض المذهب الطبيعى جزءاً من نظام الطبيعة ، فإن تدخله فى هذا النظام حتى عندما يصبح أظهر ما يكون - كما فى حالة تحريك الجبال - أو أعمق ما يكون - كما فى حالة الانشطار الذرى - لا يشكل تدخلاً

من خارج الطبيعة .

وعلى ذلك فإن الكون أو الطبيعة هي الميدان الوحيد للمعرفة ، والمعرفة الجديرة بهذا الاسم « ينبغي إما أن تكون مستمدة من التجربة الحسية مباشرة ، كما هي الحال في الموقف الطبيعي^(١١٠) وإما أن تكون قابلة للتحقيق الحسى عندما تتوافر الشروط اللازمة كما هي الحال في العلم «^(١١١) .

ويمكننا ونحن نتحدث عن طبيعة المعرفة عن التمييز بين فهمين للواقعية : واقعية دارجة^(١١٢) - كما يحلو لنا استعمالها - ويسمى البعض الواقعية الساذجة^(١١٣) أو الموقف الطبيعي^(١١٤) والواقعية الفلسفية .

(ج) الواقعية الدارجة - الساذجة - الموقف الطبيعي

إن أوضح ما يميز هذا النوع من الواقعية ، هو أنها لاتضع مشكلة وجود العالم الخارجى ، موضع التساؤل . بل يدرج استعمال مصطلح الواقعية فيها ليدل على أن الشيء حقيقى وثابت . فيعبر الشخص بقوله : الواقع أن الأمر كذا ، بمعنى أرى أن الحقيقة هي كذا ، والثابت هو كذا ، ويتصرف على ضوء هذا الواقع الذى يراه ، وليس بضرورى أن يكون ناشئا عن ساذجة بمعنى الغفلة والجهل ، لأن الشخص

(١١٠) يطلق الموقف الطبيعي على الواقعية الساذجة كما يطلق الموقف العلمى على الواقعية الفلسفية وسنبين معناهما والفرق بينهما بعد قليل .

(١١١) هنتر ميد : الفلسفة : ص ٨٧ .

(١١٢) الواقعية الدارجة بمعنى الشائعة وكونها دارجة لا يمنع من أن تتحول بتأثير العلم والاكتشافات العلمية وتقدم أدوات الفحص والتجربة الحسية حتى تصبح واقعية بالمفهوم الآخر وهى الواقعية العلمية أو الفلسفية أو النقدية وسبب تسميتها لها بالدارجة لأن التعبير عنها بالساذجة يشعر بالغفلة والجهل برغم من أنهما لا يلزمان من مفهوم هذه الواقعية ، إذ يستعملها عامة الناس ويتعامل معها خاصتهم بحيث لا يستطيع حتى العالم في حياته اليومية إلا أن يتعامل بهذا النمط من الواقعية ومن ثم فالأولى ألا يكون اسمها ساذجة وتسميتها بالدارجة أولى إذ قد يستعملها الساذج كما لا يستطيع أن يستغنى عنها العالم أو الفيلسوف قبل أن يصل إلى واقعيته الفلسفية .

(١١٣) هويدى : مقدمة في الفلسفة : ص ١٨٩ . د . محمد على أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ : ص ٢٠٣ .

(١١٤) هنتر ميد : الفلسفة : ص ٨٧ ود . فؤاد زكريا : نظرية المعرفة : ص ١٣ .

لا يدعى أن الثابت والحقيقة والواقع في نظره بمنتهى عدم الوعي بذاته وبالقضايا التي يدعيها . وإن كان التعبير بالسذاجة لربما كان في نظر من اصطلاحوا عليه ليدل على أن هذا الموقف يقابل الموقف العلمي الممحض . مع ذلك فإن هذه الواقعية ظاهرة لا يمكن للإنسان أن يتخلى عنها بحكم وجوده الخارجى ووجود الأشياء من حوله واضطراره للتعامل معها . ولا يمكنه الانتظار عما ستكشف عنه وسائل العلم وأدواته حتى يمحض الأمور ويحققها ، فوجود العالم الخارجى أمر مسلم في نظر هذه الواقعية ، وتتفاوت نظرات عامة الناس في مدى اطلاعهم وتقديرهم لهذا الواقع . وهنا لابد من أن نلاحظ أن كون الإنسان الواقعى - بهذا المفهوم - لا يناقش الواقع مناقشة فلسفية وعلمية نقدية ، لا يجعل هذا الإنسان تائها في الواقع ومتحدا مع الأشياء الخارجية بحيث تضيع شخصيته في شخصيتها وهويته في هويتها ، وأن إداركه للعالم ليس إلا إدراكا منسوخا دون وعي منه بالواقع المادى المحسوس (١١٥) . لأنه مهما كانت سذاجة هذا الإنسان فإنه لابد أن يفرق بين نفسه والواقع الخارجى . بل هو يؤمن باستقلالية الواقع الخارجى عنه في هذه المرحلة أكثر من أية مرحلة فلسفية أخرى ، إذ إنه في المرحلة الفلسفية تتدخل الذات أو الوعي الإنسانى أو الذهن وتحصل عملية التقارب والتوحيد بين الواقع الخارجى والذات ، سواء تحول الواقع الخارجى إلى أفكارنا - كما في الموقف المثالى - أو تقدمت الذات ، فحكمت بمعرفتها للواقع الخارجى باستقلاله الخارجى وحقيقة وجوده - وبتنظيم الذهن على كل حال - كما في الموقف الواقعى . وعلى ذلك فإن الواقعية الدارجة هذه ترى « أن للأشياء في العالم الخارجى . فالعالم الخارجى كما هو مدرك في عقولنا ليس إلا صورة للعالم الموجود في الواقع ... فهى تساوى بوجود العالم الخارجى بما فيه من كثرة وتعدد ، دون أن ترد هذه الكثرة إلى أى نوع من الوحدة وكذلك فهى تسلم تسليما أعمى بقدره الحس وصحته » (١١٦) . فالحقائق الخارجية هى بمثابة الأصل ، ومعرفتى لها إنما هى

(١١٥) خلافا لما يرى د. هويدى من أن رجل الشارع لا يستطيع أن يفصل بين وجوده والوجود الخارجى لأن هذا الفصل يحتاج إلى مجهود عقلى يجعله يتقبل الآثار الحسية بدون مقاومة والمقاومة لاتصدر إلا عن شخص يشعر بكيان مستقل ، وهو لم يصل إلى الشعور بهذا الكيان المستقل لنفسه وبالتالى لم يصل إلى كيان مستقل للأشياء . ولعل د. زكى نجيب محمود ألمح إلى هذا الاستقلال للوجود الخارجى وشعور الشخص به وقد وفق أكثر من د. هويدى الذى لم يعجبه الموقف من د. زكى نجيب محمود انظر د. زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة : ص ١١ . د. هريدى : مقدمة : ص ١٩٠ ، ١٩١ .

(١١٦) د. أبو ريان : الفلسفة ومباحثها : ص ٢٠٣ .

بمثابة الصورة .. والمعرفة : تصوير لما يقع بغير حذف أو إضافة . والعبارة : تصف مافي ذهني ومافي الخارج على حد سواء ، وإذن ففكرتي لا بد أن تكون صورة للشيء الواقع ، فيها مافي الشيء من أجزاء وعلاقات ، ويترتب على هذا الواقعية أن العالم الخارجى موجود مستقل بغض النظر عن وجودى ومعرفتى إياه ، وأن قوام العالم كثرة من أشياء وأحداث ووقائع (١١٧) .

(د) الواقعية الفلسفية

وتسمى بالواقعية النقدية أو بالموقف العلمى فى مقابلة الموقف الطبيعى . وتعترض هذه الواقعية على الواقعية الدارجة فى جعلها المعرفة صورة ذهنية للشيء المعروف أو تصويرا للواقع الخارجى بقولها : « من من الناس تكون الصورة الذهنية عنده عن الشيء هى الفكرة الصحيحة عن ذلك الشيء ؟ أهو الإنسان العادى بحواسه المجردة أم العالم بمجاهيره ؟ وأنه لو كانت معرفتى بشيء ماصورة لذلك الشيء ، للزم أن تدوم تلك المعرفة على حالة واحدة مادام الشيء المعروف هو هو محتفظا بذاتيته (١١٨) » . والأمر خلاف ذلك . إذ إن الشخص بحواسه المجردة يدعى أن الصواب هو ما يبدو لعينه المجردة ، فى حين ينظر العالم إلى الشيء نفسه باستعمال المجهر فيرى الشيء أمراً آخر وهنا تختلف الصورتان . فأية الصورتين أحق بالصدق وأيهما هى المطابقة ، وأنها هى المعرفة ؟ وحينئذ فإن ادعاء الواقعية الدارجة أن المعرفة صورة مطابقة للشيء نفسه ادعاء بجانب الصواب ، بل إن الأصح أن يقال : إن المعرفة بوجه عام هى صورة العالم الخارجى عند الإنسان العارف . وعلى ذلك فإن الواقعية الفلسفية ، أو النقدية ، وإن كانت ترى « أن الحس يدرك حقائق الأشياء الخارجية ، ولكن هذه الحقائق تخضع للفحص على ضوء قوانين العلوم الطبيعية . فمع أن للمادة وجودا حقيقيا فى الخارج ، إلا أن الكيفيات التى تدركها الحواس إنما تكون من عمل الذهن . فالمعرفة عند الواقعية النقدية ليست إدراك صورة مطابقة للأشياء الخارجية بل هى صورة معدلة بفعل العقل » (١١٩) .

(١١٧) د. زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة : ص ١١ - ١٦ .

(١١٨) المرجع السابق : ص ١٦ - ١٤ .

(١١٩) د. أبو ريان : الفلسفة : ص ٢٠٣ .

على ضوء ذلك يمكننا أن نخرج بالتائج التالية :

(١) الموقف الطبيعي أو الواقعية الدارجة - الساذجة - موقف عملي وحيوي وليس موقفا تحليليا نقديا نرجع فيه الظواهر إلى أصولها ونكشف فيه عن عللها . وهذا يعبر عن استعداد عام لدى كل الناس ، وهو ضروري لحياتنا ، حتى إن « لوك » - وهو يتبنى الواقعية الفلسفية - يرى ضرورة هذا الموقف لحياتنا وسلوكنا العملي الذي تتطلبه مقتضيات حياتنا فيقول : « لو كانت لنا حواس تبلغ من الحدة ما يمكنها من إدراك الدقائق الصغيرة للأجسام والتركيب الحقيقي الذي تتوقف عليه كفياتنا المحسوسة لتبعث فينا دون شك أفكارا مختلفة كل الاختلاف . إن حواسنا تمكننا من معرفة الأشياء وتمييزها وفحصها بحيث يتسنى لنا تطبيقها في استعمالاتها على أنحاء شتى لمواجهة مقتضيات هذه الحياة » (١٢٠) .

(٢) إن للموقف الطبيعي مجاله ، وللموقف العلمي مجاله ، ومن ثم فلا تضارب بين الواقعية الدارجة والواقعية الفلسفية أو النقدية ، إذ إن « صورة العالم صحيحة حسب كل مجال من المجالات التي تستخدم فيها هذه الصورة . وبالنسبة إلى أغراض مجال الإنسان العملي الحيوي تكون صورة العالم في الموقف الطبيعي صحيحة تماما . لأنها هي الوحيدة المتسقة مع غايات الإنسان في هذا العالم . إنه من العبث أن ننقد الصورة التي نكونها للعالم في موقفنا الطبيعي لاختلافها عن الصورة العلمية للعالم - الصورة بوساطة المجهر بأنواعه - إذ إن كلا من الصورتين تؤدي وظيفة مختلفة تماما عن وظيفة الأخرى وتسرى على مجال مختلف تماما لمجالها » (١٢١) .

(٣) إن الواقعية الفلسفية لا ينبغي أن تحل محل الفلسفة الدارجة ، حتى مع استقلالها عنها ، إذ لكل ميدانها وصلاحتها وقيمتها . ولا يصح أن تلغى إحداها الأخرى . بل يمكن التدرج من الواقعية الدارجة إلى الواقعية الفلسفية ، كلما احتاج الأمر إلى ذلك . وبحسب الأدوات المتاحة ولدى نوع من الناس ، إذ لا تصلح الواقعية الفلسفية لكل الناس .

بعد بيان المبادئ الرئيسية التي قام عليها المذهب الواقعي وأنواعه ، في مواجهة المذهب المثالي ، يمكننا أن نستعرض نماذج من هذا المذهب في تاريخ الفلسفة اليونانية والحديثة ، وتفسيرنا لعملية المعرفة على أساس واقعي .

(١٢٠) د. فؤاد زكريا : نظرية المعرفة : ص ١٤ ، ١٥ . (١٢١) المرجع السابق : ص ١٨ - ١٩ .

(هـ) واقعية يونانية

واقعية أرسطو - الواقعية المنطقية وتفسير المعرفة

يقر أرسطو بوجودين (١٢٢) : الوجود المعقول وهو وجود الماهيات أو الوجود الجوهرى الحقيقى للأشياء أو الوجود بالقوة كما سماه . وهو المبدأ المقوم للواقع وهو ضرورى وثابت . والوجود المحسوس وهو وجود المادة أو الموجودات الجزئية التى تقع تحت الحواس وتتميز بالكثرة والإمكان والتغير والقابلية للفناء ، وتتقوم بالماهية الكلية . والفلسفة عند أرسطو هى العلم بالعلل الأولى ، أو العلم بالوجود بما هو موجود (١٢٣) أو العلم بالكلى . « ولكن أرسطو لم يبحث عن هذا الكلى فى عالم من الصور النموذجية القائم بذاته ، بل فى نطاق الأشياء المحسوسة ذاتها . ونرى أن الكلى هو الماهية التى يقوم عليها كل شىء محسوس عيى ويجاهد من أجل تحقيقها بقدر ما يستطيع . وبهذا تحول « المثال » الأفلاطونى الذى كان يقف فى عالم منفصل إلى الطبيعة الحقيقية (القائمة فى كل فرد جزئى) . (١٢٤) وهو بهذا يريد أن يخفف من مثالية سلفه أفلاطون بمذهب واقعى ، فيرى أن « معرفة شىء ما عن علم هى معرفة ماهيته » (١٢٥) .

تلك الماهية القائمة فى الوجود الواقعى وليست المفارقة لهذا الوجود . ومن هنا كان سر اهتمامه المتزايد بالعالم الطبيعى ، بل جعل الإنسان وهو العاقل المفكر جزءاً من هذا العالم (١٢٦) . وفسر النفس أيضاً على أنها جزء من العالم الطبيعى ، متحدة مع

(١٢٢) شارك فرنر : الفلسفة اليونانية ترجمة تيسير شيخ الأرض : ص ١٤٢ .

(١٢٣) المرجع السابق : ص ١٣٥ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٣٤ .

(١٢٤) أولف جيغن : المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، ترجمة د. عزت قرى ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٣٧٤ .

(١٢٥) فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ١٤٢ .

(١٢٦) الفارابى : فلسفة أرسطوطاليس ، تحقيق د. محسن مهدى ، دار مجلة شعر ، بيروت ١٩٦١ : ص ٦٨ .

ماهية الكائنات الحية ، وأخذ يصعد في تفسير المعرفة والوصول إلى العالم الكلى من الجزئيات أو من الأفراد المحسوسة ، إلى أعلى إلى الوجود المعقول ، الذى جعل على قمته «الله» - بمفهومه - المحرك الذى لا يتحرك والذى هو عقل العقل وفكرة الفكرة أو صورة الصورة ، أو العقل والعقل والمعقول معا .

وقد قسم أرسطو النفس إلى قسمين : النفس بمعناها العام وهى النفس المشتركة بين جميع الكائنات الحية من أجزاء الكائن الحى . والنفس بمعناها الخاص التى ينحصر وجودها فى الإنسان . ويقسم النفس الإنسانية إلى خمسة أجزاء : النامية والحساسة والنازعة والحركة ويشترك فيها الإنسان مع الكائنات الحية إلى الأخرى والنفس الناطقة وهى ما يتميز به الإنسان (١٢٧) . وهذا التقسيم الذى لجأ إليه أرسطو منتزع من الواقع الخارجى ومن ثم كانت فلسفته واقعية . وإن كان يجعل الوجود من حيث هو حق متعلقا بالعقل لا بالأشياء أى يرجعه إلى المنطق « فالمنطق - أى قوانين الفكر - سبيل مأمون تودى بنا إلى الحقيقة المنشودة بانتقال الفكر من المقدمات إلى النتائج الصحيحة أى من الأشياء والحوادث إلى ما تتضمنه هذه من معنى .

يقول : إن الإنسان مفطور بطبعه على طلب المعرفة وحب الاستطلاع . والإدراك الحسى هو أول خطوة يخطوها فى هذا الاتجاه ، إذ تتعلق حواسه بالأشياء الجزئية الخارجية التى لا ينقطع سيلها . فإذا ما تجمعت فى الذهن أكداً تلك الإدراكات الحسية واستعان بذاكرته على الاحتفاظ بها ، وثب إلى المرحلة الفكرية الثانية وهى التجربة التى تقوم على مقارنة الأشياء بعضها ببعض وتعليقها .. أما المرتبة الأخيرة العليا فهى التأمل النظرى فى هذه العلل التى حصلها الذهن لكى يكشف الإنسان عن منبتها وأصلها وتلك هى المعرفة الكاملة الفلسفية (١٢٨) .

وعلى ذلك فأرسطو يرى أن الحقيقة قائمة فى عالمنا الذى بين أيدينا (١٢٩) وهذه واقعية رغم أن المعرفة عنده عقلية ، ولكنها ليست عقلية مفارقة وإنما عقلية قائمة فى الكون نفسه متضمنة فى المعطيات الحسية لأنها جوهر الكون وجوهر المعرفة . ومن ثم

(١٢٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٥٦ وما بعدها .

(١٢٨) أحمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية ص ١٥٥ - ١٥٦ وانظر أيضا هذا المعنى فى :

الفارابى : فلسفة أرسطوطاليس : ص ٦٠ .

(١٢٩) المرجع السابق : ص ١٩٦ .

« فالواقع أى الجوهر الحقيقى للأشياء هو نفسه - عند أرسطو - الماهية أى الصورة ، ولكنها الصورة المتحققة فى المادة . فالمعقول والمحسوس ليسا كائنين قد وضع أحدهما فوق الآخر ، بل عنصران فى الكائن يبقى كل منهما ناقصا بذاته ، وكل منهما بحاجة إلى الآخر ، ليؤلف الكائن الشخص الذى هو واقعى وحده » (١٣٠) .
ويمكننا أن نطلق على واقعية أرسطو بأنها واقعية عقلية أو منطقية . ثم تلتها :

واقعية طبيعية أو مادية عند الأبيقوريين والواقعيين

تعزو كلتا المدرستين المعرفة إلى الواقع الخارجى المحسوس . فالחס هو المصدر الوحيد للمعرفة ، والإحساسات صادقة على السواء أى أنها صور مطابقة للأشياء .
« يعرف أبيقوروس الفكرة العامة بأنها : ذكرى لما أدركناه عدة مرات ينبغى لنا أن نفهم دون شك أن الإحساس بتكراره يثبت فى ذاكرتنا ، ويترك فينا انطبعا هو الفكرة العامة . وعليه فإن الإدراكات المتكررة التى ندرك بها أفراد الإنسان تطبع فينا فكرة الإنسان . والفكرة العامة تثار فى عقولنا بالكلمة التى تدل على الموضوع المطابق لها ، بعد أن نكون قد عرفنا هذا الموضوع بالחס . فحينما نسمع كلمة « إنسان » تحدث فكرة الإنسان فى عقولنا حالا . ويطلق أبيقوروس على الفكرة العامة اسم « المعنى السابق » وقصده فى ذلك أن يقول : إنها تسبق كل عملية عقلية . إن المعنى السابق بديهى وإذن فهو صحيح ، من حيث إنه يعتمد اعتمادا خاصا على الإحساس الذى يستمد منه بدايته وحقيقته » (١٣١) . وهو بهذا يثبت للواقع وجودا حقيقيا موضوعيا أو جسمى . حتى مع كون العناصر الأخيرة للأشياء الجسمية ، تفر من إدراكنا وتبقى غير مرئية ، تلك العناصر هى الجواهر الفردة التى هى أساس العالم ومبادئ كل حقيقة فى نظره (١٣٢) . بل هو يصرح بأن العقل نفسه ليس إلا جسمى مركبا من الجواهر الفردة ويقول : « وليس العقل من ناحية أخرى غير مركب من الجواهر الفردة ، وإننا نخطئ أساسا حينما نضع العقل فى مقابل الجسم ، وكأنه جوهر غير جسمى ، فما من جوهر آخر غير جسمى إلا الخلاء بيد أنه واضح لنا أن

(١٣٠) فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ١٤٧ .

(١٣١) المرجع السابق : ص ١٩٥ . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢١٥ .

(١٣٢) المرجعان السابقان : ص ٢١٧/١٩٦ .

العقل ليس هو الخلاء لأن الخلاء لا يمكن له أن يفعل ولا أن ينفع إطلاقا في حين أن الفعل والانفعال يمتنان إلى العقل . وإذن فما ندعوه عقلا أو نفسا هو جسم في الحقيقة . فالنفس جسم لطيف مركب من الجواهر الفردة الملساء والمستديرة أكثر مما تكون الملابس والاستدارة .

والنفس بما هي قائمة في الآلة الجسدية هي مبدأ الحساسية .. فالأجسام تنشر باستمرار فيوضا وأبخرة هي صور عنها ، وهذه الصور تتجاوز كثيرا في لطافتها كل الأشياء التي ندركها بحواسنا وفعل هذه الصورة فينا هو الذي يؤدي إلى الإدراك والحقيقة . فرؤيتنا الأشكال لا يمكن تفسيرها ، دون أن يدخل إلينا شيء ما صادر عن الموضوعات الخارجية» (١٣٣) وعلى ذلك فالإدراك الحسي مطابق لموضوع المعرفة أى للصورة الصادرة عن الأشياء الخارجية .

والرواقية كذلك واقعية مادية ، اذ كل معرفة عندها « هي معرفة حسية أو ترجع إلى الحس ، والأصل في المعرفة أن الشيء يطبع صورته في الحس بفعل مباشر لا بواسطة أشباه - كما يقول الأبيقور - والمعرفة التي من هذا القبيل « فكرة حقيقية » يقينية ، تمتاز بالقوة والدقة والوضوح وتحمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها» (١٣٤) وهي تصرح بالمبدأ المشهور القائل « لا شيء في الذهن مالم يكن قبل في الحس» (١٣٥) وعلى ذلك فأفكارنا تعود إلى الوجود الجسمي أو المادى أو الواقعي للأشياء ، والإنسان جزء من هذا الواقع ، وحيث إن العالم مكون عندهم من مادة ونفس حار (١٣٦) أو نار ، فالإنسان كذلك من جنس العالم ، والعقل الإنسانى ليس إلا منبعا للأحاسيس بل هو نفسه إحساس كما يقول « شيشرون » رواية عنهم أو هو حاسة من الحواس (١٣٧) . وهم بهذا ماديون متطرفون ، وقد صرحوا « بأن الشيء الذى يقبل التأثير والتأثر هو وحده الجسمانى ... وأن الوجود الحقيقى هو الوجود الجسمانى فحسب ، فابتداء من الله حتى الصفات الموهلة في التجريد ، كل هذه الأشياء هي الأخرى مادية ، وتفسر على نحو مادى خالص» (١٣٨) .

(١٣٣) فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ٢٠١ - ٢٠٤ .

(١٣٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٢٤ .

(١٣٥) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، ط ٣ ، الأنجلو القاهرة ١٩٧١ : ص ٩٥ .

(١٣٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٢٦ .

(١٣٧) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية : ص ٩٥ ، ٩٨ ، ١٢٠ .

(١٣٨) عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى : ط ٤ النهضة القاهرة ١٩٧٠ : ص ٢٣ .

(و) واقعية حديثة

نتنقل بعد ذلك إلى الواقعية الحديثة ، في أهم مدارسها ، وهي التجريبية على يد جون لوك وبعدها الوضعية والماركسية والبرجماتية وواقعية رسل ، ونحن نقفز بهذا عن مرحلة العصور الوسطى ، ذلك لأننا لا نؤرخ هنا للفلسفة ، وإنما نختار أبرز المدارس مما يفى بغرضنا ، فضلا عن أن فلسفة العصور الوسطى للمسلمين والمسيحيين كانت ذات طابع توفيقى بين المثالية والواقعية من جهة وبينهما من جهة وبين الدين من جهة أخرى . مما سنفرد له فصلا خاصا قادمًا عند فلاسفة المسلمين .

تجريبية لوك

ومفادها « أن معرفتنا كلها مستمدة من التجربة .. وتستمد أفكارنا من مصدرين : الإحساس وإدراك عمل ذهننا الذى يمكن تسميته « الإحساس الباطن » - التفكير - فمادنا لا نستطيع أن نفكر إلا بواسطة أفكارنا ومادامت كل الأفكار تأتي من التجربة ، فمن الواضح أنه لا شيء من معرفتنا يمكن أن يسبق التجربة » (١٣٩) .

والوجود الواقعى هو ميدان هذه المعرفة . وهو وجود مستقل عن الذات العارفة . ولدينا ثلاثة أنواع من المعرفة بالوجود الواقعى : فمعرفتنا بوجودنا الخاص بنا هي معرفة حدسية ، ومعرفتنا بوجود الله هي معرفة برهانية ومعرفتنا بالأشياء الماثلة للإحساس هي معرفة حسية » (١٤٠) . وهذه الأشياء موجودة وعلما بوجودها محقق علميا وإن لم يكن فى مثل يقين علما بذاتنا وبالله . يدل على وجودها أولا : أن الذهن لا يستطيع إحداث صورها من تلقاء نفسه ، وكل فاقد حاسة فهو عاطل عن معنى من المعانى المتعلقة بتلك الحاسة ... ثانيا : أننا نميز المعنى الآتى من الحس ،

(١٣٩) رسل : تاريخ الفلسفة الحديثة . ترجمة د. الشنيطى كتاب ٣ : ص ١٧٨ .

(١٤٠) المرجع السابق : ١٨١ .

والمعنى الآتى من الذاكرة فالأول مفروض علينا ، والثانى تابع للإرادة تذكره أولا تذكره .. ثالثا : أن الحواس يؤيد بعضها بعضا» (١٤١) فالتجربة عند لوك تعنى إذن : التجربة الحسية التى تلقى الانطباعات الحسية على العقل الذى يشبه الصفحة البيضاء والتجربة الباطنة التى تعتمد على التفكير وتقوم على ربط الإحساسات وتكوين أفكار عنها (١٤٢) . وقد اهتم لوك بتحليل الفكر ورده إلى عناصره الأولى وإلى مصدره الوحيد ، وهو الخبرة أو التجربة ، التى تعتمد عنده على الملاحظة الخارجية الموضوعية ، وعلى الملاحظة الداخلية الذاتية أو التأملية . والملاحظة الخارجية هى الأسبق فى نظره . ويعرف لوك الفكرة بأنها : « موضوع العقل أثناء التفكير . أو هى كل ما يمكن أن يقوم فى ذهن الإنسان أثناء عملية التفكير بمعنى أنها هى مادته » (١٤٣) .

ويصنف الأفكار فى قسمين رئيسيين (١٤٤) :

(أ) الأفكار البسيطة :

- وتتكون فى العقل بوساطة الإحساس أو التفكير وتنقسم إلى أربعة أنواع :
- ١ - أفكار تصل إلى العقل بواسطة حاسة واحدة مثل أفكارنا عن الضوء والألوان .
 - ٢ - أفكار تصل إلى العقل بواسطة أكثر من حاسة مثل أفكارنا عن المكان والامتداد والشكل والحركة والسكون فهى تصل عن طريق حاستى السمع واللمس .
 - ٣ - أفكار تتكون فى العقل بوساطة التأمل الذاتى مثل أفكارنا عن الإرادة والإدراك .
 - ٤ - أفكار تتكون فى العقل بوساطة الإحساس مضافا إليه التأمل الذاتى ، مثل أفكارنا عن القوة والوجود واللذة والألم .

(ب) الأفكار المركبة :

وتتكون فى العقل بوساطة التفكير فقط وهى أنواع :

- (١٤١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ١٥٠ .
(١٤٢) د. عزمى إسلام : جون لوك . دار الثقافة القاهرة ١٩٧٦ : ص ٦٠ .
(١٤٣) المرجع السابق : ص ٦٨ .
(١٤٤) المرجع السابق : ص ٧١ وما بعدها .

النوع الأول : أفكار مركبة عن الأعراض وقد تكون مركبة عن :

- ١ - أعراض بسيطة : مثل فكرتنا عن « الدسة » أو العشرين فإنها تركبت نتيجة تكرار أو إضافة فكرة الوحدة العددية اثنتى عشر مرات أو عشرين مرة .
- ٢ - أو أعراض مركبة : بتركب الأفكار عن تجميع أو ربط بعض الأفكار البسيطة مختلفة الأنواع بعضها ببعض مثل فكرتنا عن الجمال الناتجة عن إضافة الشكل واللون والجسم والصلابة .. الخ إلى بعضها .

النوع الثاني : أفكار مركبة عن الجواهر : وقد تكون مركبة :

- ١ - عن جواهر مفردة : مثل فكرتنا عن إنسان ما .
 - ٢ - أو عن جواهر جسمية : مثل فكرتنا عن الجيش أو الإنسان بصفة عامة .
- النوع الثالث : أفكار مركبة عن العلاقات : مثل أفكارنا عن العلاقات الزمانية والمكانية .

وكل هذه الأفكار ردها إلى الواقع الخارجى أو إلى الإحساس .

ويعد لوك من أصحاب الواقعية النقدية إذ يرتفع عن الواقعية الدارجة - الساذجة - فلا يقبل أن تكون المعرفة صورة للواقع أو أن يكون العقل مجرد لوحة ، والمعرفة مجرد صورة منسوخة عن هذا الواقع على لوحة الذهن . ولذلك قسم الصفات الحسية للأشياء والتي ندركها إلى قسمين : صفات أو كفيات أولية ، وصفات أو كفيات ثانوية .

« فالصفات الأولية : هى الصفات الثابتة فى الشيء بحيث لا يمكن أن يكون له وجود بدونها ، أساسية فيه ملازمة له دائما ، مهما حدث فيه من تغييرات ... مثل الشكل والامتداد والصلابة ...

والصفات الثانوية : هى ليست أولية فى الأشياء بل ثانوية بمعنى أنها ليست فى الشيء ولا داخله فيه أو ملازمة له ، ولكنها مجرد قوى تحدث فىنا احساسات مختلفة بواسطة صفاتها الأولية مثل الألوان والأصوات والطعوم والروائح .. » (١٤٥) .

وعلى ضوء هذا التقسيم يثور سؤال هام عن مدى مطابقة الفكرة الموجودة لدينا

(١٤٥) المرجع السابق : ص ٨١ ، ٨٢ . عن Lock:Essay, B.L. Ch.1, Sec 8,P. 85.

للموضوعات الخارجية ، وهو السؤال المهم عن طبيعة المعرفة : أفتكون علاقة التطابق بين الصورة والشيء الخارجى كما ترى الواقعية الدارجة ؟ أم ما طبيعة هذه العلاقة ؟ يرفض لوك أن تكون العلاقة علاقة تطابق وتمثل ويرى أن « الأفكار التى تشبه تماما ماهو موجود فى العالم الخارجى هى أفكارنا عن الصفات الأولية ، وذلك لأن هذه الصفات موجودة فى الجسم غير منفصلة عنه فى أى حالة من حالاته ، ولأن نماذج هذه الصفات الأولية موجودة بالفعل ومتحققة فى الأجسام نفسها .. وأما بالنسبة لأفكارنا عن الصفات الثانوية فهى لا تطابق الواقع ، لأن الصفات الثانوية نفسها ليست موجودة ولا متحققة فى الأشياء الطبيعية وكل ما يقابل هذه الأفكار هو مجرد قوى فقط فى الأشياء ، تحدث فينا هذه الاحساسات » (١٤٦). وحقيقة الأمر أن هذا التفصيل لا ينتقص من الواقعية . إذ إن جميع أفكارنا البسيطة عن الصفات الأولية والثانوية إنما هى نتائج طبيعية منظمة تجيء إلينا من الواقع وتنتج عن تأثير الأشياء الموجودة فى هذا الواقع على حواسنا وبالتالى على عقولنا . ولذلك « فهى تحمل ضمنا هذا التطابق أو التماثل المطلوب . وهذا التماثل أو التطابق الموجود بين أفكارنا البسيطة وبين حقيقة الأشياء كاف إلى حد كبير لجعل معرفتنا بها معرفة حقيقية » (١٤٧) أما أفكارنا عن الصفات الأولية فهى صورة مطابقة للواقع وأفكارنا عن الصفات الثانوية يتم تكوينها داخلنا بحيث لا تكون مطابقة للواقع ولكنها تكون دالة عليه ، (١٤٨) إذ أنها مستقاة منه أصلا عن طريق تجربتنا .

أما أفكارنا المركبة فهى « مركبة من مجموعة إحساسات غير أن التركيبية النهائية لا تكون مطابقة للواقع وإن تكن دالة عليه . ومثل هذه المدركات الكلية التى يكونها الإنسان مثل شجرة ومنزل وكتاب وإنسان ونهر .. الخ هى فى رأى لوك أفكار مركبة قوامها صفات عرضية تأتى عن طريق الحواس أشتاتا ثم يركبها العقل بفاعليته ... وبعد أن تتركب فى أذهاننا صور للأشياء ، لكل جوهره وأعراضه ، لا تظل هذه الصور فى الذهن فرادى متفرقات .. بل ترتبط الصور الذهنية ، أو قل ترتبط معارفنا عن الأشياء بروابط وعلاقات ، فشيئان يرتبطان بعلاقة السببية وشيئان

(١٤٦) المرجع السابق : ص ٩٠ .

(١٤٧) المرجع السابق : ص ٩٠ ، ٩١ .

(١٤٨) د. زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة : ص ٢٥ .

يرتبطان بعلاقة التجاور .. بهذا تنشأ مجموعة ثالثة من معارفنا وهي العلاقات التي تربط أفكارنا عن الأشياء بعضها ببعض .. وهذه الأفكار المركبة إما أن تكون فكرة عن الشيء في صفاته العارضة أو فكرة عن الشيء في جوهره الثابت ، أو فكرة عن العلاقات التي تربط شيئا بشيء وهذه المعرفة على اختلاف أنواعها ، بسيطة ومركبة ، منها ما يكون صورة مطابقة للواقع ، ومنها مالا يكون بينه وبين الواقع شبه ، وإن يكن دالا عليه ، وتلك هي الواقعية التي تجعل الواقع مصدر معلوماتنا لكنها لا تتسرع بوصف معرفتنا كلها بوصف واحد ، كأنها كلها من طبيعة واحدة ، بل تحلل أنواع المعرفة لترى ماذا يتشابه في أجزائها وماذا يختلف ، وماذا يصور الأشياء الخارجية تصوير الشبيه لشبهه وماذا لا يصورها» (١٤٩) .

أما الموضوعية أو التجريبية على يد كونت

وهي نمط من أنماط الواقعية فتري « أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة ومايينها من علاقات أو قوانين ، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية ، وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث في العلل والغايات وما يسمى بالأشياء بالذات . ويدلل كونت على نسبية معرفتنا لا بنقد أفعال العقل ، بل بعرض مآظنه تاريخ العقل ، فيقول : إن العقل مر بحالات ثلاث : حالة لاهوتية ، وحالة ميتافيزيقية ، وحالة واقعية .

« ففي الحالة اللاهوتية كان دأب العقل البحث عن كنه الكائنات وأصلها ومصيرها محاولا إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ مشترك .

وفي الحالة الميتافيزيقية يرمى العقل كذلك إلى استكناه صميم الأشياء ، وأصلها ومصيرها ، ولكنه يستبدل بالعلل المفارقة عللا ذاتية يتوهمها في باطن الأشياء ، وماهى إلا معان مجردة جسمها له الخيال .

وفي الحالة الواقعية يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة ، فيقتصر همهم على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص إلى العام .

(١٤٩) المرجع السابق : ص ٢٥ - ٢٨ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ١٥٠ د . عزمى إسلام : جون لوك ، ص ١٤٦ - ١٥٤ .

فتحل هنا الملاحظة محل الخيال والاستدلال ، ويستعاض عن العلل بالقوانين ، أى العلاقات المطردة بين الظواهر ، فيكون موضوع العلم الإجابة عن سؤال « كيف » ؟ لا عن سؤال « لم » ؟ وتكون الحالة الواقعية مختلفة عن الحالتين الآخرين فى العناصر الثلاثة جميعا والتي هى الموضوع والتفسير والمنهج « (١٥٠) .

أما البراجماتية

فترى أن « العالم عبارة عن حقيقة مرنة غير مكتملة يمكن وصفها بالتعدد والتغير والحركة المستمرة، وأن الحقيقة الواقعية فى صميمها قوة نزوع وفعل ليست تجريدا ، ومادام العالم هو عبارة عن مجموعة من الجزئيات فلا بد من التعلق بالجزئ بدلا من الاقتصار على النظر إلى الكليات » (١٥١) وهى بهذا فلسفة واقعية ترى أن المعرفة الجزئية ممكنة ، وأن أجزاء الواقع مستقلة بعضها عن بعض ، ومستقلة عن العقل المدرك ، ومن ثم فهى تنظر إلى الأشياء والوقائع بدلا من النظر إلى المقولات والمبادئ العقلية .

والمذهب البراجماتى يضع العمل مبدأ مطلقا للمعرفة . والقاعدة الأساسية فيه هى : أن تصورنا لموضوع ماهو تصورنا لما قد ينتج عنه من آثار عملية . فمقياس الحقيقة ومعياريها العمل المنتج ، وليس الحكم العقلى ولذلك فإنه - فى هذا المذهب - لا بد أن نتخلص من الجدل النظرى فى طبيعة المعرفة : هل هى مادية أم روحية ؟ لنضع مكانه مبدأ « إن طبيعة المعرفة عملية » .

ويرد وليم جيمس (١٥٢) التصورات إلى العالم الحسى وهذا فى نظره يجعل « فى استطاعتنا أن ننتفع بها أكثر مما لو تركنا هذه التصورات مع مثيلاتها من التصورات

(١٥٠) د. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ٣١٧ - ٣١٩ .

(١٥١) د. زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ط ١ ، مكتبة مصر بالقاهرة ، ١٩٦٨ م : ص ٢٨ - ٢٩ .

(١٥٢) فيلسوف أمريكى (١٨٤٢ - ١٩١٠) يعتبر مؤسسا للبراجماتية وهنالك مؤسس آخر لهذه الفلسفة فى أمريكا وهو الفيلسوف الأمريكى تشارلس ساندريبرز وهما متعاصران . انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة (١٨٣٩ - ١٩١٤) ص ٤١٦ - ٤١٧ .

المجردة التي لا حراك فيها» (١٥٣) وهذا يتمشى مع القاعدة البراجماتية التي يشرحها جيمس بقوله : « وترى القاعدة البراجماتية أن معنى التصور قد يوجد دائما إن لم يكن في بعض الجزئيات المحسوسة ، التي يشير إليها التصور إشارة مباشرة ، ففي بعض الاختلافات في مجرى التجربة البشرية ، التي عليها يعول في صدق التصور ذاته فلو كنت تدعى أن فكرة صادقة ، فعليك أن تشير في نفس الوقت إلى بعض الاختلافات التي يؤدي إليها كونها صادقة في تاريخ بعض الأشخاص . وباتباع هذه القاعدة نهمل مضمون التصور ونتبع وظيفته فحسب . بمعنى أن النتائج الجزئية هي المعيار الوحيد لمعنى التصور والاختبار الوحيد لصدقه » (١٥٤) .

وهذا يعنى « أن أصل التصورات هو نفعها » (١٥٥) . وعلى ذلك فإن النظام التصورى « يقتصر على تجلية نتائج العملية وتلك هي المنفعة الحيوية التي نلجئها من ملكة التصور : فالتصور يجعلنا نتكيف ببيئة متسعة ، وحين نعمل فنحن على بينة من علل الأشياء ، ونلجئ منافع لم نكن لنلجئها لو كنا مقتصرين على الأشياء وحدها » (١٥٦) .

والخلاصة :

- ١ - فهي تقودنا كل يوم في حياتنا العملية ، وتزودنا بخريطة واسعة من العلاقات القائمة بين عناصر الأشياء . وهذه الخريطة وإن لم تساعدنا الآن فهي تعيننا في مناسبات مستقبلية ممكنة وترشدنا إرشادا عمليا .
- ٢ - وتأتى التصورات بقيم جديدة في حياتنا الحسية ، وتنعش إرادتنا من جديد .
- ٣ - والخريطة التي يرسمها العقل من التصورات لها في ذاتها وجودها المستقل عندما يتم تكوينها وهي تكفى بذاتها جميع أغراض الدراسة » (١٥٧) .

(١٥٣) ولیم جیمس : بعض مشكلات الفلسفة ترجمة الشينطى : ص ٥٧ .

(١٥٤) المرجع السابق : ص ٥٩ - ٦٠ .

(١٥٥) المرجع السابق : ص ٦١ .

(١٥٦) المرجع السابق : ص ٦٣ .

(١٥٧) المرجع السابق : ص ٦٨ - ٦٩ .

وهناك واقعية تحليلية

من مؤسسيها «براترند رسل» ترى أن للأشياء وجوداً مادياً وواقعياً. «ورسل» يفرق في واقعته بين عملية التفكير وموضوع التفكير. ومعرفة شيء ما، ماهي إلا علاقة قائمة بين العقل وذلك الشيء. ويرى وجود علاقتين بين العقل والأشياء الخارجية الأولى علاقة مباشرة وهي المعرفة المباشرة «Knowledge by Acquaintance» والثانية علاقة غير مباشرة وهي المعرفة غير المباشرة أو المعرفة بالوصف «Knowledge by Description» -

المعرفة المباشرة :

يعرفها بأنها المعرفة بشيء ما، حينما ندركه إدراكاً مباشراً أو نكون على وعى به، بدون وساطة أية عملية استنتاجية - استدلالية - أو أية معرفة بالحقائق (١٥٩). أي «تتناول المعرفة المباشرة مانعرفه عن طريق الإحساس بالأشياء الخارجية، وما نعرفه بالتأمل الباطني من أفكار ووجدانيات ورغبات، وما نعرفه عن طريق الذاكرة سواء كان عن طريق الإحساس بالأشياء الخارجية، أو عن طريق التأمل الباطني، كما أننا على معرفة مباشرة بذواتنا باعتبارها عارفة للأشياء، وكذلك بالكيانات أي بالأفكار العامة العامة كالبياض والأخوة والاختلاف» (١٦٠).

أما المعرفة بالوصف :

فهى التى تأتى عن طريق الاستنتاج من أمور نكون على معرفة مباشرة بها. وأهمية هذه المعرفة أنها تساعدنا على معرفة الأشياء التى لا ندركها بالتجربة. (١٦١)

Bertrand Russell: The Problems of Philosophy, Home University. (1912) (١٥٨)
P. 73, 74.

(١٥٩) المرجع السابق - الطبعة الانجليزية : ص ٧٣ .

(١٦٠) المرجع السابق - الطبعة المترجمة للعربية : ص ١٧ - ١٨ .

(١٦١) المرجع السابق - ص ١٨ ، الطبعة الانجليزية : ص ٧٤ .

الماركسية

وانتهت الواقعية في العالم الشرق إلى حلقة من حلقات المادية وهي الماركسية واللينينية الماركسية أو المادية الجدلية . أى هي مادية من نمط جديد ، إذ تعتبر المادية القديمة قد أخطأت في الإحساس سلبيا ، ومن ثم نسبت النشاط بالدرجة الأولى إلى الموضوع . وفي رأى ماركس كل إحساس أو إدراك هو تفاعل بين الذات والموضوع . فالموضوع عاريا ، بمعزل عن نشاط المدرك محض مادة خام ، تتحول في العملية التي تجعلها معروفة . فالمعرفة في المعنى القديم للتأمل السلبي تجريد غير واقعي ، والعملية التي تأخذ مكانها بالفعل هي عملية تناول الأشياء» (١٦٢). وتعتمد النزعة المادية الفلسفية الماركسية على المبدأ القائل « بأن المادة والطبيعة والكينونة هي وقائع مادية موجودة خارج الوعي ومستقلة عنه » (١٦٣). كما تقول : « إن المادة معطى أولى لأنها مصدر الأحاسيس والتصورات والوعي ، بينما الوعي هو معطى ثانٍ لأنه انعكاس المادة والكينونة ، وإن الفكر نتاج المادة متى بلغت هذه المادة في تطورها درجة عالية من الكمال . وأن الفكر بصورة أدق هو ثمرة الدماغ . يقول ستالين : والدماغ هو عضو الفكر ولهذا لا يمكن فصل الفكر عن المادة وإلا ارتكبنا خطأ جسيما » (١٦٤) .

والماركسية لا ترضى أن يكون الفكر صورة مماثلة للواقع كما في الواقعية الدارجة أو الساذجة . ولذلك يشرح الماركسيون فكرة أن الوعي انعكاس للكينونة وللواقع الطبيعي والاجتماعي بقولهم : « يعنى ذلك : أن الثنائية قد زالت ، وأن الفكر لا يمكن فصله عن المادة المتحركة فلا يوجد الوعي خارج المادة مستقلا عنها ، العالم المادى الذى ندركه بحواسنا والذى ننتمى إليه هو الواقع الوحيد ، غير أن ذلك لا يعنى قط أن الفكر مادى كالمواد التى تفرزها أعضاؤنا والاعتقاد بذلك إنما هو خطوة خاطئة نحو الخلط بين النزعة المادية والنزعة المثالية وإقامة تماثل بين المادة والفكر وبين المادة والوعي ويؤدى ذلك إلى الوقوع في النزعة المادية الساذجة . لا تعنى

(١٦٢) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية كتاب (٣) ص ٤٢٧ .

(١٦٣) جورج بوليتزر وآخرون : أصول الفلسفة الماركسية . ترجمة شعبان بركات ج ١ منشورات المكتبة العصرية بيروت : ص ٢٥٩ .

الفكرة القائلة بأن الوعي صورة من صور الكينونة فقط أن الوعي بطبيعته هو من المادة أيضا . وتقول النزعة المادية عند ماركس : إن الوعي والكينونة ، والفكرة والمادة إنما هما صورتان مختلفتان لظاهرة واحدة تحمل اسما عاما . هو اسم الطبيعة أو المجتمع . فالواحد منهما إذن ليس نفيا للآخر ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فهما لا يكونان نفس الظاهرة «(١٦٥)

والفكر والتصور ووجودنا لا يكون إلا بمقدار وجود الظروف الخارجية : « إذ الشيء القائم في الخارج سابق على الصورة التي نتصوره بها .. فالوعي انعكاس لحركة المادة في دماغ الإنسان »(١٦٦) . ودماغ الإنسان عندهم عضو مادي . يقول النجلز : « مهما بدالنا وعينا وتفكيرنا أنهما متعاليان فهما ليسا سوى ثمرة عضو مادي ، ألا وهو الدماغ »(١٦٧) . ويبدأ الوعي والفكر من الإحساس . فالعمل والتجربة والإنتاج ، أو المادة هي مصدر الأحاسيس التي هي أولى حركات الفكر في الإنسان . ودرجة الإحساسات والتأثرات والانفعالات هي الدرجة الأولى للمعرفة ، تتبعها درجة المفاهيم . والانتقال من الدرجة الأولى الانفعالية الدرجة الثانية (المفاهيم) يكون بتكرار الأشياء في استمرار الواقع الاجتماعي ، إذ يظهر المفهوم في دماغ الإنسان بقفزة في عملية المعرفة . ويمثل المفهوم بطبيعته جملة طبيعة الأشياء وما بينها من عناصر مشتركة وعلاقتها الداخلية . يقول لينين : « المفاهيم هي أسس ما ينتجه الدماغ والدماغ نفسه أسمى ما تنتجه المادة »(١٦٨) . والمعرفة إذن في طبيعتها مادية وهي جدلية ، إذ « كل علم لا يصل حقا إلى مرتبة العلم إلا إذا دخله الجدل . ومن ثم - فإن دياكتيك - جدل - التصورات ناجم عن آثار جدل الأشياء . وصار الجدل ، بذلك علم القوانين العامة للحركة سواء في العالم الخارجي ، أو في عالم الفكر على شكل سلسلتين متعادلتي لنفس القوانين ، وإن اختلف تعبيرها .. وعلى هذا الأساس يكون جدل الفكرة نفسه مجرد انعكاس واع لحركة الجدل في العالم الحقيقي »(١٦٩) . والوظائف الذهنية من أدناها إلى أعلاها ليست غير وظائف للبدن

(١٦٥) المرجع السابق : ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(١٦٦) المرجع السابق : ص ٢٦٧ .

(١٦٧) المرجع السابق : ص ٢٧٠ .

(١٦٨) المرجع السابق : ص ٢٧٩ .

(١٦٩) عبد الفتاح الديدي : القضايا المعاصرة في الفلسفة . الأنجلو القاهرة ١٩٦٧ : ص ٤٥ .

أى أنها وظائف للمادة . والذهن هو نتاج المادة فى مستوى عال من مستويات تنظيم المادة» (١٧٠) .

(ز) علاقة المعرفة بالوجود

يغلب الحكم على أن المعرفة تابعة للوجود ، بل إن نظرية المعرفة ليست إلا فصلا من باب نظرية الوجود أو الكون . ذلك أن الأشياء موجودة ، ويدخل فى جملة وجودها أنها كيف تعرف وما وسائل معرفتها وما طبيعتها ؟ ومن ثم عابت الفلسفة الواقعية وحتى الفلسفة المثالية التى لم تصرح بتبعية الوجود للمعرفة ، عابت على الفلاسفة القائلين بأن الوجود تابع من المعرفة . ولعل تقسيم أنواع العلم ومراتبه الذى درجت عليه كثير من الفلسفات يبدو فيه هذا التأثير الواضح بفكرة تبعية المعرفة للوجود (١٧١) : إذ أن من الوجود ما يكون ماديا محسوسا ، أى يحتاج فى وجوده وحدوده إلى المادة وهو القسم الطبيعى من العلم أو العلم الذى يعالج كل ما هو متحرك ومحسوس ، أو العلم « الفيزيقي » . ومنه يحتاج فى وجوده إلى المادة دون حدوده . فالعلم الذى يقع على الوجود من حيث هو مقدار وعدد هو العلم الرياضى أو قسم المعقولات الكمية . ومن الموجود ما لا يحتاج فى وجوده ولا فى حدوده إلى المادة فالعلم الذى يقع على هذا الوجود من حيث هو وجود بالإطلاق ، هو علم ما بعد الطبيعة أو العلم الميتافيزيقي . هذا فيما يختص بالنظر إلى الوجود من الناحية النظرية . أما من الناحية العملية فالعلم يعالج أفعالا للإنسان واقعة ، والغاية من هذه الأفعال وتديرها ، كما يعالج أفعال الإنسان من ثلاث نواح : فى شخصه وهو علم الأخلاق ، وفى أسرته وهو علم تدبير المنزل ، وفى الدولة وهو علم السياسة . لكن الذى تعالجه نظرية المعرفة بصفة غالبية هو العلم النظرى ، وهو منبثق من الوجود كما رأينا . ومن ثم كانت الفكرة الرئيسية التى تحكم نظرية الوجود فى كل فلسفة هى أساس نظرية المعرفة . وسائلها وطبيعتها ومقاييسها . فمثلا سيطرت فكرة الصورة

(١٧٠) Conforth; The Theory of knowledge. New york, (1955) p.13.

(١٧١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١١٨ ، د. غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين : ص ٢٨ ، ٢٩ .

الأرسطية على فلسفة أرسطو في الوجود ، إذ باجتماعها مع الهبولى تكون الأشياء . وهذه الصورة واقعية لأنها تنضم إليها المادة - الهبولى - فانعكس هذا المبدأ في الوجود على طبيعة المعرفة فجعلها واقعية . فالعقل إنما يأخذ أفكاره من العالم الواقعي أو الطبيعي ، ومن ثم فالإحساس والعقل طريقان للمعرفة - أى لمعرفة العالم المعقول وهو عالم الصور أو الوجود الجوهرى للأشياء ، ومعرفة العالم المحسوس ، وهو عالم المادة . وتفسير عملية المعرفة - يكون بجعل المعقولات ليست قائمة بذاتها ، وإنما يجعلها حالة في المادة حلول الفعل في القوة - متأثر بتفسير وجود الأشياء ، الذى هو تحول ماهو بالقوة إلى ماهو بالفعل ، أى خروج المادة إلى الصورة . والمادة وحدها ليس لها وجود في الخارج ، إنما الوجود في الخارج هو لمادة اتخذت لها صورة ، وهذا التحول من المادة إلى الصورة يكون وفق غاية سابقة على الشيء في الفكر لا في الوجود ، ولكن من حيث الوجود الخارجى أو الزمنى فالشيء سابق على غايته (١٧٢) . ونظريته في النفس وأقسامها في نظرية المعرفة قائمة على نظريته في النفس التى هى جزء من نظرية الوجود ، إذ النفس عنده المتحدة في الجسم هى بمثابة الصورة للمادة . فمن ثم تبدأ النفس - لعلاقتها بالبدن - من المحسوس وترتفع به إلى المعقول (١٧٣) .

والرواقيون ماديون في نظرتهم إلى الوجود ، فالعالم عندهم مكون من مادة ونفس حار (١٧٤) أو نار ، والإنسان العارف من جنس هذا العالم . ومن ثم فالعقل الإنسانى نفسه من طبيعة هذا العالم ، وكل معرفة إنما هى معرفة حسية فمادية الوجود تنبع منها حسية المعرفة وكما أنه لا موجود إلا المادة فلا معروف إلا المحسوس « والعلم إذن مجموع القضايا المتعلقة بالأشياء » (١٧٥) .

والمدارس التجريبية الحديثة تنبثق كذلك نظرتها للمعرفة من نظرتها للوجود ، وتقدم الإدراك الحسى على التصور العقلى . والتطرف المادى للماركسية في الوجود يؤدى إلى التطرف الحسى في المعرفة ، إذ تجعل الماركسية الفكر نفسه ليس إلا انعكاسا للواقع الموضوعى . بل وتوحد بين قوانين الوجود وقوانين المعرفة ، بقانون عام هو قانون الجدل المادى ، أو قانون المادية الجدلية . وتعتقد أن كل الأشياء

(١٧٢) أحمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية : ص ١٦٤ .

(١٧٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٥٣ وما بعدها .

(١٧٣) المرجع السابق : ص ٢٢٦ .

(١٧٥) المرجع السابق : ص ٢٢٤ .

والأفكار - كانعكاس للأشياء - تخضع لقواعد المادية الجدلية . وبالتالي فإن الطبيعة تسير على نظام ثابت (١٧٦) كما تعلن الماركسية أنه « لا يوجد فارق بين الظاهرة والشيء ذاته وكأنما تنتهي المشكلة بهذه العبارة أى كأنها تقول : ليس ثمة انفصال بين الفكرة عن الوجود والوجود نفسه » (١٧٧) .

(ح) بين الفطرية والاكتساب

أنكرت المدرسة الواقعية فطرية الأفكار أو المبادئ الأولية ، بمعنى أنها ثابتة ، ومخلوقة مع الإنسان ، ومفطورة في النفس البشرية . وهي بهذا لا تنكر وجود معارف على ضوئها يفهم العالم الخارجى ، وتقوم التجربة ، ولكنها تنكر أن يكون العقل بفطرته مصدرا لهذه الأفكار سواء في مجال التصور أو التصديق . وإنما الحس أو التجربة هو المصدر الرئيسى لهذه الأفكار . فالإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء خالية من كل معرفة فطرية ، واتصاله بالعالم الحسى هو الذى يهيئ له فرصة انعكاس هذا الواقع عن طريق إحساساته على ذهنه ، فنحن حين نحس بالشيء نتصوره في أذهاننا ، وأما المعانى التى لا يصل إليها الحس فلا تستطيع النفس ابتكارها وابتداعها من ذاتها وبصورة مستقلة . والتجربة هى الأساس الوحيد للحكم الصحيح . « فالرواقيون يشبهون الذهن قبل ورود الإحساسات عليه بالصحائف البيضاء لم ينقش عليها شيء ، والعقل على شرف منزلته من النفس يرويه منبع الإحساس بل هو نفسه إحساس . فالإحساس إذن في نظر أهل الرواق هو أول مراتب المعرفة وعمادها » (١) . ويشتهر على الباحث معنى فطرية الأفكار عند الرواقيين أى ما يسمونه بالمعانى الشائعة أو الأولية . فهل هى أولية أى قبل كل تجربة ؟ نعم هى سابقة على التجربة ، وإذا كانت كذلك فكيف لا تكون فطرية في العقل ؟ يجيبون بأنها سابقة على كل معرفة عقلية تمتلكها نفوسنا اكتسابا . ومن ثم فما معنى تعريفهم للمعنى الأولى بأنه « الأمر الكلى الذى نتصوره تصورا طبيعيا » (١٧٩) ، وهم يعدون العقل صحيفة بيضاء خالية من

(١٧٦) حسنى ناتان : الماركسية في الفلسفة - دار النشر للجامعيين - بغداد ، ١٩٦٣ : ص ١٠ .

(١٧٧) المرجع السابق : ص ٣٧ .

(١٧٨) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية : ص ٩٥ .

(١٧٩) المرجع السابق : ص ٩٧ .

كل أثر وصورة ويولد الشخص وليس معه أية أفكار ؟ ثم تتوارد الآثار المنبعثة من الأشياء الخارجية فتنتطبع صورها في لوحة الذهن كما تنطبع صورة الختم على قطعة الشمع» (١٨٠) . أقول لا غرابة في هذا ، ذلك لأن العقل عندهم ليس مباينا للحس إذ ذهبوا إلى أن العقل نفسه من مادة الإحساس « بل هو حاسة من الحواس » (١٨١) . ومن ثم فلعل معنى أولية هذه الأفكار عندهم أنها نتائج تجربة سابقة من طراز أعلى من طراز التجربة الأرضية ، تلك هي التجربة التي استفادها الذهن قبل اتصاله بهذا الجسد الأرضي ، أعني حين كان نارا خالصة لا شائبة فيها ، فكان يحيا حياة الأرواح السماوية النقية» (١٨٢) . وهذا ينسجم مع رأيهم في مادية الوجود ومن ثم في مادية المعرفة .

وإذا وصلنا إلى الفلسفة التجريبية الحديثة نجد « جون لوك » يصرح بأن « أى فكرة تتولد في الذهن إنما ترتد إلى مصدر واحد فقط هو التجربة أو الخبرة . فالإنسان يولد وعقله يشبه الصفحة البيضاء الخالية من أى معان أولية أو أى أفكار فطرية . وحالما يبدأ في الإحساس ، تنتقش عليه الانطباعات الحسية المختلفة ، ويبدأ في تكوين أفكار عنها . وعلى ذلك فالعقل يستمد كل خبراته ومعلوماته من التجربة وبها وحدها ، لذلك يقول : إذا سألنا سائل عن شخص ما : متى بدأ يفكر ؟ فلا بد وأن يكون الجواب : حالما بدأ يحس . وعلى ذلك فالإحساس سابق على التفكير وليس هناك شيء في العقل مالم يكن من قبل في الحس » (١٨٣) . وأن أية خبرة في نظره لا بد وأن ترجع إلى الإحساس وتعتمد اعتمادا مباشرا على التجربة الحسية . وهى ليست أكثر من تلقى الانطباعات الحسية ونقلها إلى العقل وهو صفحة بيضاء . ومن ثم يقوم العقل بوظيفتين (١٨٤) إحداها سلبية فى تلقى هذه الانطباعات ، والأخرى إيجابية يقوم فيها بربط هذه الانطباعات الحسية وتركيبها بالمضاهاة ، والجمع ، والتجريد ، لتكوين صور ذهنية منها أو أفكار عن المدركات الحسية .

(١٨٠) أحمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية : ص ٢٠٤ .

(١٨١) عثمان أمين : الفلسفة الرواقية : ص ٩٨ .

(١٨٢) المرجع السابق .

(١٨٣) عزمى إسلام : جون لوك : ص ٥٢ - ٥٣ .

(١٨٤) المرجع السابق : ص ٥٩ ، ٦٠ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ١٤٧ .

وقد تبينت الماركسية هذا الاتجاه الحسى المتطرف تمشياً مع رأيها فى الشعور البشرى ، وأن الفكر انعكاس للواقع الموضوعى ، فكل إدراك يرجع إلى انعكاس لواقع معين ، ويحصل هذا الانعكاس عن طريق الإحساس . ومن ثم أنكرت فطرية الأفكار والمبادئ الأولية « وتعتمد النزعة المادية الفلسفية الماركسية على المبدأ القائل بأن المادة والطبيعة والكينونة هى وقائع مادية موجودة خارج الوعى ومستقلة عنه . كما تقول النزعة المادية : إن المادة معطى أولى ، لأنها مصدر الأحاسيس والتصورات والوعى ، بينما الوعى هو معطى ثان ، لأنه انعكاس المادة والكينونة ، وأن الفكر نتاج المادة متى بلغت هذه المادة فى تطورها درجة عالية من الكمال . وأن الفكر بصورة أدق هو ثمرة الدماغ . يقول ستالين : والدماغ هو عضو الفكر ، ولهذا لا يمكن فصل الفكر عن المادة » (١٨٥) . « فالعمل والتجربة والإنتاج هى التى تثير أولى حركات الفكر فى بدء الجنس البشرى - ومصدر الأحاسيس هو فى المادة التى يشتغل بها الإنسان . وللمعرفة درجتان ؛ درجة الإحساس ، ودرجة الفكرة المجردة أو المفهوم . والفكرة المجردة هى التى تعكس الواقع بدقة ، ويتلقاها الشخص بواسطة الاستعمال الاجتماعى الذى يتكرر غالباً » (١٨٦) . والانتقال من الدرجة الأولى إلى الدرجة الثانية ، أى من درجة الإحساسات والتأثرات والانفعالات إلى درجة المفاهيم إنما هو بطريقة جدلية ، « إذ يؤدى استمرار الاستعمال الاجتماعى فى تجربة الناس إلى تكرار الأشياء التى يدركونها بحواسهم ، والتى تؤثر فيهم فيحدث فى دماغ الإنسان قفزة فى عملية المعرفة . إذ يظهر المفهوم بطبيعة تمثل طبيعة الأشياء » (١٨٧) .

(ط) معيار الحقيقة

وإذا كانت نظرية المعرفة بحثاً فى إدراك الواقع ، وليست نظرية فى صناعته ، وتكتفى بأن يكون هذا الواقع معروفاً مكتشفاً من قبل الذات العارفة ، فينبغى أن يكون المعيار الذى يحكم بوجود الحقيقة أو عدم وجودها وبصحتها أو بطلانها ، وبصدقها أو كذبها ، قائماً فى العالم الخارجى نفسه ، والذات العارفة باكتشافها لصحة الحقيقة

(١٨٥) جورج بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية : ج ٢ ص ٢٥٩ ، ٢٦٩ .

(١٨٦) المرجع السابق : ص ٢٧١ .

(١٨٧) المرجع السابق : ص ٢٧٨ وما بعدها .

الخارجية كل ما يحكم سيرها هو : أن تكون الفكرة التي كونتها عن الواقع مطابقة له . وبعبارة أخرى إنه « لكي تكون القضية صادقة فإنها يجب أن تتطابق مع الوضع الحقيقي للأشياء كما هي في العالم الخارجي » (١٨٨) ويسمى هذا المعيار معيار التطابق . وهو مقابل لمعيار الترابط المثالي . ومهما اختلفت مصطلحات المدارس الواقعية في التعبير عنه ، فإنها تعود في النهاية لتكريس وتأكيد خارجية هذا العالم ، ومطابقة ما ينطبع عنه في الأذهان من آثار الأشياء الخارجية نفسها . ويكون التحقيق الحسي أهم وسيلة لإثبات هذه العلاقة بين العبارات وبين النظام الموضوعي للأشياء . ويكون العالم الخارجي لا الذات العارفة مصدر المعرفة الوحيد .

فالمذاهب الحسية قديمها وحديثها ترى أن كل ما تحتوى رؤوسنا من أفكار وآراء إن هي إلا سلسلة من الإدراكات الحسية التي انبعثت إلينا من الأشياء الخارجية فانطبعت صورها في أذهاننا ومن ثم كان الإدراك الحسي وحده هو المقياس الذي تقيس به الحقائق النظرية ، وأرجعت الخطأ إلى الحكم العقلي ، أي إلى الصورة الذهنية إذ لا يحق للإنسان أن يقطع بقوله في أية صورة ذهنية ، لأنه لا يعلم إن كان لها في الخارج أصل يطابقها أولا .

كما نشأت مدرسة أخرى ترد الفكر إلى الواقع ، ولكن لا إلى الواقع الموضوعي للأشياء ذاتها ، بل إلى حركة الأشياء في الواقع أي العمل ، وهي المدرسة البراجماتية ، إذ إن « الأساس الوحيد الذي بمقتضاه نميز صدق الأفكار أو صحة المعاني إنما هو الفارق الذي يترتب عليه في مجال العمل أو التطبيق ، وبهذا يكون معيار الحقيقة عمليا صرفا . فليس معيار الحقيقة هو مطابقتها للواقع ، بل قيمة الفكرة وما يترتب على التسليم بها من نتائج عملية » (١٨٩) أي أن « معيار الحقيقة الوحيد الذي له دلالة هو معيار النجاح العملي .. ومن ثم فليس هناك حقيقة مطلقة بوصفها كيانا له وجود مستقل بذاته وإنما على الأصح شيء نصنعه ... فالفرض الذي ينجح أو يسفر عن نتائج هو الذي يقبل بوصفه حقيقة » (١٩٠) . يقول جيمس : « الأفكار .. لا تصبح صادقة إلا بقدر ماتعيننا على أن ندخل في علاقات مرضية مع سائر أجزاء خبرتنا ...

(١٨٨) بوخينسكي : مدخل إلى الفكر الفلسفي (ترجمة د. محمود زقزوق) : ص ٥٦ .

(١٨٩) زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة : ص ٣٣ .

(١٩٠) هنتر ميد : الفلسفة : ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

الصادق ليس سوى ما يصلح أداة منجزة في سبيل تفكيرنا كما أن الصواب ليس سوى ما يصلح أداة منجزة في سبيل سلوكنا ، فهو الأداة المنجزة في شتى ضروريها ، وهو الأداة المنجزة في النتيجة البعيدة وهو الأداة المنجزة حينما ننظر إلى الموقف ككل» (١٩١) .

(ى) نقد وتقويم

(١) إذا كانت الواقعية إنما تعنى ألا نهمل الواقع في عملية المعرفة ، وأن نعترف له بالاستقلال الخارجى ، فهذا أمر لا يمكن إنكاره ، ولا تستطيع ذات عارفة إلا أن تشعر به . ولكن الواقعية تجاوزت هذا الفهم وأسأت إلى العلاقة بين الذات العارفة والشيء الخارجى المعروف . ذلك أنها جعلت الذات العارفة انعكاسا للشيء المعروف فى الخارج ، كما أنها أسأت إلى المعرفة نفسها لأنها جعلتها مقتصرة على الشيء الخارجى الواقعى ، كما أنها جعلتها من جنس الواقع لا من جنس الفكر . ولكن ما قيمة الأشياء الخارجية واستقلالها إذا لم تكن هناك ذات عارفة تتعامل معها ؟ إن مجرد التسليم بواقعية الأشياء واستقلالها لا يفيد شيئا من الوجهة المعرفية فى أداء الإنسان لدوره فى الحياة ما لم تكن معروفة لهذا الإنسان ، وما لم تكن له استعدادات للمعرفة ودور فيها . ولذا فإن علماءنا ومتكلميها كانوا أكثر إنصافا لعملية المعرفة « إذ صرفوا همهم عند الكلام على حقيقة العلم والمعرفة إلى وجهة أخرى ، فلم يعنوا ببيان الصورة أو الحالة التى تشكل معرفة أو إدراكا مع إيمانهم بحقائق الأشياء ، ولكنهم عنوا ببيان المعرفة الحقيقية أو اليقينية ، فى الوقت الذى يجد فيه الإنسان نفسه عالما أو مدركا » (١٩٢) . وعرفوا العلم بأنه « صفة يصير الحي بها عالما » (١٩٣) أو « هو المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله » (١٩٤) . وبذا جعلوا المعرفة من جنس الفكر ، أو صفة للإنسان مع اعترافهم بالوجود الواقعى الخارجى للأشياء واستقلالها . وهم بهذا منصفون للذات العارفة وفعاليتها فى الإدراك . فى حين أن

(١٩١) رسل : فلسفتى كيف تطورت . الأنجلو . القاهرة ١٩٦٠ : ص ٢١٥ .

(١٩٢) د. زرزور : مقالة فى المعرفة : ص ٦٨ .

(١٩٣) البغدادي : أصول الدين : ص ٥ .

(١٩٤) القاضي عبد الجبار : المعنى : ج ١٢ - النظر والمعارف - ص ١٣ .

النظرة الواقعية الفلسفية - كما رأينا - تحد من أثر الذات العارفة وفعاليتها . وحقيقة الأمر أن الوجود الإنساني مرتبط بهذه الفعالية للذات العارفة في تكوين موقف معرفي تجاه الأشياء وبما يكفل للإنسان دوره في هذه الحياة وهو في منتهى الوعي بذاته وبالواقع من حوله . وهنا لابد وأن ننصف هذه الفعالية للذات العارفة ، فهي وإن كانت لا تخلق وجود الأشياء إلا أنها لا تسمح للأشياء أن تتحكم في وجودها ، بل إنما تقوم بعملية اكتشاف للأشياء والتعرف عليها دون أن ترضخ لمادية الأشياء في الخارج .

(٢) كما يؤخذ على الواقعية أنها تجعل معرفة الأشياء نسخة طبق الأصل من حقائقها . وإذا كانت الأشياء واقعية خارجية ، فهي مادية محسوسة ، ومن ثم فإن المعرفة ذات طابع مادي . وهذا تحكم واضح تقصده الواقعية بحيث لا يكون هناك إلا نظام واحد للواقع ، ومستوى واحد للوجود ، ذلك هو الوجود الواقعي المادي ، المكون من الحوادث والأشياء للوجود في الزمان والمكان . وفي هذا التصور خطورة كبيرة . ذلك أنه وإن كنا نسلم لهم باستقلال الأشياء في الخارج عن الذات العارفة ولكن المعرفة لا تعدو أن تكون صورة ذهنية أو مثالا لما في الخارج ، كما أننا لا نستطيع أن نقتصر على نظام واحد للمعرفة ومستوى واحد للوجود ، وإلا وقعنا في أحضان الطبيعة وأنكرنا ما وراءها - عالم الغيب - بينما مانقرره أن هنالك أكثر من نظام وميدان للمعرفة وأكثر من مستوى للوجود . فهناك عالم الشهادة أو الوجود للمخلوقات المشاهدة المتحققة الوجود ، وهنالك الوجود الذهني لأشياء هي ذهنية فحسب وليس لها حقائق مادية ملموسة . وهنالك وجود واقعي متحقق له ذات وصفات وهو متعال عن أن يكون ماديا ، ومنزه عن الزمان والمكان ، وسائر صفات الوجودات المادية ، هو الله سبحانه . وهناك وجود لعالم غيبي حقيقي ، ولكنه ليس مشاهدا . والنظرة الواقعية خطر على هذا التصور للوجود كله ، كما أنها خطر على المعرفة الدينية بوجه عام . ثم نعود فنقول : « على أي نحو ينبغي أن نتصور الشيء في اللحظة التي لا يقع عليه إدراكنا ؟ هل له صوت في حين لا يسمعه أحد ، وهل له لون في حين لا ينظره أحد ؟ أليس من الخطأ أن نعزو إلى الشيء في حالة عدم إدراكنا له نفس المواصفات والخواص التي لا سبيل إلى العلم بها إلا عن طريق ذلك الإدراك ؟ إن الكيفيات المحسوسة في الشيء ليست هي صفاته الأساسية ، بمعنى أنها ليست الصفات التي يتضمنها مفهوم الشيء بالضرورة .

أضف إلى ذلك أن توقف الأثر الحسى الذى يصلنا من الأشياء الخارجية على ظروف من أنواع مختلفة ، تؤثر فى إدراكنا الحسى ، يضطرنا إلى أن نميز فى « الكيف » بين الأشياء وأفكارنا عنها فالشئ الواحد يظهر بمظاهر مختلفة فى درجات من الضوء متفاوتة ، إذ يختلف لمعانه تماما فى ضوء الشفق القرمزى وفى الظلام ، كما أن الشئ يظهر مختلفا باختلاف الموقع الذى ينظر إليه منه . وكذلك يبدو جرمه مختلفا باختلاف المسافة التى بيننا وبينه . كل هذه الاختلافات لا يمكن أن نعزوها إلى الشئ ذاته . وهذا مما يحملنا بالضرورة على الاعتراف بوجود اختلاف جوهرى بين الشئ الخارجى والصورة الذهنية التى تمثله فى أفكارنا » (١٩٥) .

(٣) إن السمة الرئيسية للواقعية أنها مادية فى الوجود حسية فى المعرفة . إذ لا وجود لما ليس بمحسوس . وعلى ضوء ذلك فإن الدين يستبعد عن توجيه الإنسان لأن قضاياها الرئيسية لا تسعف الحواس بمعرفتها . وأحلت هذه النظرة محل الدين العلم والقانون العلمى التجريبي . ومن ثم فلا وجود ولا أثر عندها لعالم الغيب . وإذا أردنا تقويض هذه النظرية للمعرفة لابد أن نسبقها إلى تقويض نظريتها فى الوجود . تلك النظرية القائمة باختصار على ثلاثة أسس : نظرية الجوهر الفرد . ونظرية عدم تلاشى المادة ، ونظرية حتمية القوانين العلمية (١٩٦) .

أما نظرية الجوهر الفرد أو الذرة : فهى نظرية مادية قديمة ترجع إلى ديمقريطس ، وقد كان النقاش حول هذه النظرية منحصرا فى الجو العقبى الفلسفى ، إلى أن تغير قبيل مستهل القرن التاسع عشر ، فانتقلت إلى جو البحث العلمى التجريبي إلى أن اكتشفوا الذرة ودخلت النظرية الذرية مجال الإشعاع . وقال بعض علماء الذرة بوجود حزم موجبة تسلك على نحو شبيه بالجزئيات . وقال آخرون : إن الموجات لا تكون أى شئ مادية على الإطلاق وإنما تمثل احتمالات . وأدى هذا التفسير إلى حدوث تحول غير منتظر فى مشكلة الذرة حيث افترض أن الكيانات الأولية الجزئيات لا تتحكم فى سلوكها قوانين سببية . وإنما قوانين احتمالية من نوع مشابه للموجات فيما يتعلق بتركيبها الرياضى . ومن التجارب العلمية وجدنا :

(١٩٥) د. زرزور : مقالة ص ٦٤ - ٦٥ .

(١٩٦) د. محمود عثمان : الفكر المادى الحديث وموقف الإسلام منه . الأنجلو . القاهرة ١٩٧٧ : ص ٤٩٢ وما بعدها .

— أن المادة بعد أن كانت تفسر سابقا بأنها مكونة من جواهر فردة أو ذرات لا تنقسم وبذلك تكون محسوسة ، انتهى بها الأمر إلى أن أصبحت تفسر على أنها موجات غير مادية ولا تمثل إلا احتمالات .

— وأنه لا يمكن التنبؤ بسير الجزيء إلا بطريقة احتمالية فقط ، وحل هذا محل حتمية القوانين التي كان يتنبأ على أساسها سابقا .

— وأنه إذا كانت المادة سابقا لا تفنى في نظر علماء الطبيعة ، فقد تغير أمرها بعد التجارب العلمية في القرن العشرين ، فإذا كانت المادة المحسوسة مكونة في أصلها من موجات لامادية فإنها تصير أيضا إلى لامادة وبذلك فإنها تفنى .

أما حتمية القوانين أو قانون السببية فقد كانت النظرة سابقا ترى أن القانون السببي علاقة حتمية بين شيئين ، فإذا كان أحدهما كان الآخر بالضرورة . ومن وجهة النظر التجريبية أيضا تغيرت النظرة لهذا القانون إذ أثبت العلم التجريبي أن الحوادث الذرية المنفردة لا تقبل تفسيراً سببياً ، بل تحكمها قوانين الاحتمال فحسب . وقد سبق إلى نقد قانون السببية متكلمونا الأشاعرة وعلى الأخص الإمام الغزالي ، فاهمين لنظرة القرآن الكريم لهذه القضية والتي تتضح فيها قضية اعتقادهم بأن علاقة الأشياء فيما بينها تقوم على حتمية القوانين وإن أعطيت ثمة نظاماً . ذلك أنها تعود فاعليتها وعلاقتها إلى الله سبحانه الذي يعطيها وجودها وفاعليتها أنا بعد أن ، وقد يخلف الله سبحانه هذه العلاقة ، ومن ثم فلا ضرورة ولا إيجاب على الله من قانون بشري . وهذه دقة في الاعتقاد تتبعها دقة في عملية المعرفة التي لا تقوم على صورة ضرورية كذلك .

أما فكرة عدم فناء المادة الذي قدسته الفلسفة المادية ، وجعلت المعرفة ممكنة كانعكاس للواقع المادي . فقد أثبتت العلوم التجريبية إمكانية فنائها كإدانة ، بتحويلها إلى طاقة ، وثبت تحليل الذرات المادية إلى موجات لامادية . كما أن عقيدة الإسلام ترفض أبدية المادة وأزليتها ، ذلك أن الخلق هو الإيجاد من عدم . وكذلك فإن المادة تفنى وتصير إلى عدم . وعلى ذلك فالمعرفة تنشأ من جهل وقد تعود المعرفة إلى جهل كما يقول سبحانه : ﴿ لَكِي لَا يَعْلَم بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا ﴾ (١٩٧) .

(١٩٧) النحل : ٧٠ .

(٤) نحن نقرأ مع الواقعية أن المعرفة فصل من أبواب الوجود ، وأن النظرة التي تحكم الوجود هي النظرة التي تحكم المعرفة .

ونظرية المعرفة إنما تقوم بخدمة نظرية الوجود ، إذ إنها المبرر له والأسلحة الفكرية في الدفاع عنه . ولكننا لا نوافق الواقعية التي تجعل الوجود ماديا . وينعكس أثرها على تفسير المعرفة فتفسرها ماديا إذ إن المادية في الوجود تنكر الروحية والمثالية . ومن ثم تجعل الفكر انعكاسا للمادة . والفلسفة التي تتعامل مع الوجود من خلال النظرة الإنسانية لا تستطيع أن تسلم بأكثر من الجهود الإنسانية في المعرفة والكفاءات الإنسانية من حس وعقل . والنظرة الدينية التي تحمل المفهوم الإلهي للوجود ، تكون نظرتها للمعرفة طبيعتها وأدواتها وطرقها ومقياسها .. الخ نظرة نابعة من ذلك المفهوم الإلهي . فالمعرفة على ذلك وإن خطر على البال أنها أساس نظرية الوجود ، إلا أنها لا يمكن أن تخرج عن مفهوم الوجود لدى كل مذهب أو مدرسة ، وليس هنالك من بحث اسمه بحث مجرد ينطلق من فراغ في المذهب ليؤسس مذهبا في الوجود على أساس المذهب في المعرفة ، حتى إن من عرفوا في التاريخ الفلسفي بالبحث المجرد كأرسطو وأفلاطون لم يفعلوا أكثر من أنهم برروا المذاهب المادية والديانات الشعبية اليونانية الشائعة آنذاك وأعطوها نوعا من المعقولة أى أنهم « عقلنوا » وثنية الديانات الشعبية لتكون أكثر تقبلا من ذوى العقول الذين يرتفعون على مستوى الدهماء .

وبهذا نصل إلى تكرار القول : بأن المعرفة فصل من باب الوجود ، وأن المحور الذى تدور حوله نظرية الوجود إنما هو المحور الذى تدور حوله نظرية المعرفة ، لأن نظرية المعرفة لا تعدو أن تكون إخراجا للوجود من كونه واقعا مستقلا عن كونه مدركا معروفا دون أن تمس الوجود فى أصله ودون أن تخرجه عن استقلاله .

بل لابد من القول بأن الوجود الكونى والمعرفة كلاهما راجع إلى الله سبحانه ، إذ هو سبحانه الذى خلق وعلم .

(٥) كما أننا لم نوافق المثالية فى جعلها العقل المصدر الوحيد للأفكار الفطرية ، فإننا كذلك لا نوافق الواقعية فى جعلها الحس وحده مصدرا لهذه الأفكار . ونحن بهذا لانلغى الحس والتجربة ، وإنما للتجربة مجال وأثر فى هذه الأفكار ، والحواس لها أثر كبير فى تقديم مادة خام للعقل ليصنع بعض مبادئه وأفكاره .

وكما أننا نوافق الواقعية فى ثورتها على فطرية الأفكار ، بمعنى أنها أفكار صريحة

وقضايا صريحة في الذهن منذ الميلاد إلا أننا لانوافقها على التطرف بإنكار فاعلية العقل وإيجابيته . بل ونعارض فهمها للعقل بأنه لا يعدو أن يكون إحساسا سادسا - كما ترى الرواقية - وأن الدماغ أسمى ما تنتجه المادة - كما يرى لينين وماركس - وأن الفكر نتاج المادة متى بلغت درجة عالية في تطورها . ذلك لأن العقل شيء غير الحس وأنه ذو طبيعة روحية ، والمحسوسات ذات طبيعة مادية ، ولا يمكن أن تتطور المادة إلى روح وأن تنتج المادة أفكارا . ومن ثم فقد أحسن أرسطو إذ فصل بين الحس والعقل ، وجعل الحس مصدرا لأفكار العقل المنفعل ، وقد حاول الترفع عن التطرف في المادية بأن جعل الأفكار الفطرية موجودة في النفس بالقوة ، تظهر بالفعل عندما يقدم الإحساس مادتها . وقد طور فلاسفة المسلمين نظريته إلى ما سمي بنظرية الانتزاع والتي نتركها إلى حينها في البحث عن طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين .

ويمكننا أن نثبت فشل النظرية الحسية في محاولة إرجاعها جميع التصورات البشرية إلى الحس ، على ضوء دراسة بعض مفاهيم الذهن البشري : كالعلية (العلة والمعلول) والجوهر والعرض والإمكان والوجوب ، إلى غير ذلك من المفاهيم . ولنأخذ مثلا على ذلك بدراسة مفهوم العلية (١٩٨) . فنحن إذا نظرنا إلى سقوط قلم على الأرض ، إذا سحبنا من تحته المنضده التي وضع عليها ، وأدركنا باللمس حرارة الماء حين يوضع على النار ... الخ ، نجد في هذه الأمثلة تعاقب ظاهرتين ، ولكننا لا نحس بصلة خاصة بينهما بخواسنا . هذه الصلة بين الظاهرتين المتعاقبتين نسميها علية ، فيحدى الظاهرتين علة والظاهرة الأخرى معلول لتلك العلة . فهل نجد أن هذا المبدأ وهو مبدأ العلية مما يمكن للحس أن يقع عليه أو أن يقدمه . فمن أين جاء هذا المبدأ إذن ؟ .

ولا نستطيع أن نسلم مع التجريبيين بأكثر من أن الحس لم يكن دوره أكثر من كشف الظواهر المتعاقبة ولكنه لا يقدم مبدأ العلية ولا يكشف مفهومها . وهذا النقد نفسه هو الذي جعل ديفيد هيوم من الحسيين ينكر مبدأ العلية ويستبد له لتفسير الظاهرتين بقانون تداعى المعانى . وقانون تداعى المعانى نفسه يدلنا على أن وراء الحس مصدرا آخر لتفسير تعاقب هاتين الظاهرتين ، لكن إنكار مفهوم العلية لا يحل المشكلة . ذلك أن إنكار هذا المبدأ كحقيقة موضوعية يعنى أننا لم نصدق بالعلية كقانون للواقع الموضوعى ، ولم نستطع أن نعرف ما إذا كانت الظواهر ترتبط

(١٩٨) الصدر : فلسفتنا : ص ٦٤ - ٦٥ .

بعلاقات ضرورية تجعل بعضها ينبثق عن بعض ، ولكن مبدأ العلية كفكرة تصديقية شيء ومبدأ العلية كفكرة تصورية شيء آخر . فهل يستلزم عدم تصديقنا لعلية الأشياء بعضها لبعض . فلم تكون فكرة تصديقية أننا لا نتصور مبدأ العلية أيضا ؟ وإذا كنا لا نتصور مبدأ العلية فما الذى حمل هيوم على نفيه ؟ إذ هل ينفى الإنسان شيئا لا يتصوره ؟ أليس النفي حكما والحكم على الشيء فرع عن تصوره كما يقول المناطق ؟ وعلى ذلك فإن إرجاع الحسين كل المبادئ والأفكار إلى الحس وحده أمر لا يمكن تسليمه بحال من الأحوال .

كما يرد عليهم كذلك بالقول : « أن نفي هذه القاعدة » التجربة هي المقياس الأساسى لتمييز الحقيقة « التى هي منطلق التجريبيين - هل هي معرفة أولية حصل عليها الإنسان دون تجربة سابقة ، أو أنها بدورها أيضا كسائر المعارف البشرية ، ليست فطرية ولا ضرورية ؟ فإذا كانت معرفة أولية سابقة على التجربة بطل المذهب التجريبي ، الذى لا يؤمن بالمعارف الأولية وثبت وجود معلومات إنسانية ضرورية بصورة مستقلة عن التجربة . وإذا كانت هذه المعرفة محتاجة إلى تجربة سابقة ، فمعنى ذلك أنا لا ندرك فى بداية الأمر أن التجربة مقياس منطقى مضمون الصدق ، فكيف يمكن البرهنة على صحته واعتباره مقياسا بتجربة مادامت غير مضمونة الصدق بعد ؟ وبكلمة أخرى ، إن القاعدة المذكورة التى هي ركيزة المذهب التجريبي ، إن كانت خطأ سقط المذهب التجريبي بانهار قاعدته الرئيسية ، وإن كانت صوابا صح لنا أن نتساءل عن السبب الذى جعل التجريبيين يؤمنون بصواب هذه القاعدة ، فإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بلا تجربة فهذا يعنى أنها قضية بديهية وأن الإنسان يملك حقائق وراء عالم التجربة . وإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بتجربة سابقة فهو أمر مستحيل لأن التجربة لا تؤكد قيمة نفسها (١٩٩) .

وادعاء المذهب التجريبي أن العقليين يتناقضون ، وتتضارب أقوالهم فى المبادئ الفطرية ، وأنها ليست عند جميع الناس وهذا مبرر لإنكار فطرتها ، إنما ذلك يخدم فكرتنا ، ذلك لأننا نقول : إن العقل ليس وحده هو مصدر هذه المبادئ بمعنى أنها مخلوقة فيه تصورات وقضايا . وليس الحس كذلك وحده مصدر هذه المبادئ بمعنى أنها موجودة ، قائمة فى العالم الواقعى المحسوس ، ومن ثم فإنه يوجد هناك من القضايا

(١٩٩) المرجع السابق : ص ٧٣ .

البدئية والأولية التي لا يمكن لعقل أن يرفضها ، وهناك من المبادئ الاستقرائية من الجزئيات أو من الحس التي يحكم العقل بأنها قوية ، ومن القوة بأن يسلم بها أكثر الناس إلا من يعاند وهناك من المبادئ والقضايا التي تشتهر ويكون للبيئة والدين والتربية أثر في تكوينها ، وجعلها بمثابة القضايا البدئية في التسليم بها والتحاكم على أساسها .

نخلص من هذا برفضنا لصرامة الاتجاه العقلي في فهمه وتفسيره لفطرية الأفكار الأولية ، كما نرفض تطرف الاتجاه التجريبي القائل بإرجاعها إلى الحس وحده ، ونرتضى تعبير القرآن عن هذه القضية مما سنوضحه في باب طبيعة المعرفة في القرآن إذ يقول سبحانه : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (٢٠٠) ففي صريح الآية تنبيه إلى القاعدتين التاليتين :

القاعدة الأولى : المعرفة كلها بدئية ونظرية طارئة على الإنسان ومخلوقة له بعد ولادته فلا فطرية لها-بمعنى أنها مخلوقة فيه قبل الولادة .

القاعدة الثانية : جعل الله سبحانه مهمة المعرفة منوطة بالحواس والعقل ، ولم يجعلها مقتصرة على أحدهما فالعقل بنضجه يدرك بالحدس قضايا أولية ومن خلال تعامله بالواقع المحسوس يقدم له الحس معطيات يستنتج منها بالاستقراء وبالتعامل مع الواقع قضايا أولية كذلك .

(٦) أن معيار التطابق وإن كان صادقا كمعيار من معايير المعرفة ، لكنه لا يمكن أن يكون معيارها الوحيد ، بل إن هنالك من المعايير الأخرى التي إذا انضم إليها هذا المعيار أصبحت عندنا حقيقة جلية واضحة وصحيحة .

ومعيار التطابق يواجه بعض الصعوبات في ميادين ليست فيها وقائع ، أو في ميادين لا تخضع للحواس والتجربة ، كميدان حقيقة الشيء وكنهه وجوهره ، وميدان عالم الغيب . كل هذه لا ينفع فيها هذا المعيار لخروجها عن قوانين عالم الشهادة .

يعتمد معيار التطابق التحقيق الحسي أهم وسيلة لإثبات العلاقة بين العبارات وبين

النظام الموضوعي للأشياء ، ولكن الحواس نفسها لها من العيوب والخداع الشيء الكثير ، ولا تستقيم الحواس إلا بمقياس العقل وحكمه ، وحكم العقل ليس كله ناشئا عن الحواس أو عالم التجربة ، وهذا يؤكد عدم صحة الادعاء بأن التطابق هو المقياس الوحيد للحقيقة . لأن الاختصار على هذا المقياس إنما كان من الرواقيين رد فعل لمثالية أفلاطون ، فحرص الرواقيون على جعل اليقين والعلم داخلين في عالم الحس . والحقيقة لا يمكن أن تصاغ بردود الفعل . وعيب هذا المقياس أصلا ، عيب في المدرسة الحسية أو التجريبية التي تقتصر على الحس والتجربة ، مصدرا وحيدا للمعرفة .

ثم أليس بعد التقدم العلمي قد تلقى مقياس التطابق المعتمد على الحس ضربة قوية ؟ إذ هل المعرفة الحقيقية هي تلك التي نصل إليها بمقياس الرؤية الحسية المباشرة لسطح منضدة فنجدده صلبا أملا ، أم أنها تلك الحركة والكينونة والشحنات الكهربائية التي تطلعنا عليها وسائل العلم الحديث ؟ ومن ثم فتحديد الواقع الموضوعي للأشياء نفسه أمر مشكل ، ولعل استعمال علمائنا المنطقيين والمتكلمين مصطلح « نفس الأمر » كان أدق كثيرا من استعمال « الواقع » .

لأن حقيقة الشيء في نفس الأمر سواء في واقعه الموضوعي ، أو كما فسرته البعض في علم الله أمر لا يستطيع أحد أن يدعيه ويقيسه بمقياسه الشخصي . ومن ثم فإننا أعطينا من المعايير للحقيقة ما يناسب حياتنا وأوضاعنا والحكمة من وجودنا ، وتسهيل مهمتنا في الحياة . وهذا يدعونا إلى عدم التحكم في مقياس واحد يسرى في معرفتنا . فمعرفتنا محكومة بمقياس رباني أولا ، ونعتمد بعد ذلك ما دلنا عليه هذا المقياس من معيار تطابق خارجي ، مع ترابط أو تطابق داخلي إذ هما معيار واحد من اجتماع الحس والعقل ، ومعايير أخرى بحسب الحاجة إليها كالأجماع والقياس والعرف والمصالح المرسل وما إلى ذلك مما هو مبسوط في مصادرها في التشريع التي هي مصادر معرفة ومعايير للحقيقة في نفس الوقت .

وكما أننا مع الاتجاه النظري أو العلمي المقابل للعملي ، نتخذ معيار الترابط ومقياس التطابق ، ونتعامل مع الواقع في حياتنا العملية إلا أننا لانوافق « البراجماتية » في ادعائها أن معيار المنفعة أو النجاح العملي هو المقياس الوحيد للحقيقة . إذ لو أطلقنا لهذا المقياس الحبل على الغارب لأدى ذلك إلى الاختلاف الكثير في الحقيقة ولما استطعنا أن نقف لها على وضع سليم ، ذلك لأن مقياس المنفعة مقياس ذاتي أو شخصي ،

والحقيقة لا تكون ملكا لذاتيات الأفراد ، وإنما هي ملك للنوع الإنساني كله . ولنضرب على ذلك مثالا : إذا كانت الفكرة الصادقة أو الحقيقية هي ما تؤدي إلى نجاح في العمل والسلوك ، فإذا سألت أمريكا عن الحقيقة أجابك : بأنها الرأسمالية الغربية ، لأنها تحقق له المنفعة . وهنا اعتبرها فكرة صادقة . مثل هذه الإجابة على هذا السؤال تعتبر جريمة ، وتعتبر الفكرة كاذبة في بلد آخر ، لا يؤمن بالرأسمالية - مثل روسيا - فأين هي الحقيقة إذن ؟ وما قيمة المنفعة معيارا لها ؟

ومن هنا فإننا نجد أن قضية الصدق والحقيقة لم تتركها عبثا للأفراد والاتجاهات البشرية ، كما سنوضح ذلك في موضعه من طبيعة المعرفة في القرآن ومعيارها إن شاء الله تعالى .

وقبل أن نأتي إلى طبيعة المعرفة في القرآن ، لابد من معرفة طبيعة المعرفة عند الفلاسفة المسلمين الذين تميزت فلسفتهم بأنها توفيق بين المذاهب الفلسفية بصورة عامة ، وبينها وبين الدين بصورة خاصة وذلك ليتسنى لنا الحكم على الاتجاهات الفلسفية عموما وعلى الاتجاه الفلسفي التوفيقى ، والذي يدعى أنه نهل من الدين كما نهل من الفلسفة ، ولنرى بصدق مدى موافقة هذا الاتجاه للدين ومدى مخالفته لطبيعة المعرفة في القرآن الكريم .

4

4

4

4

الباب الثاني

طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين

« فلسفة نوفيكية »

وفيه :

تمهيد :

الفصل الأول : أسس طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين .

(أ) طبيعة المعرفة وطبيعة الوجود .

(ب) ضرورة دراسة تفسير الكون كأساس لتفسير المعرفة .

١ - نظرية الكون - تفسير عملية الخلق - :

(أ) نظرية الفيض .

(ب) نظرية الخلق المباشر المستمر .

٢ - النفس والعقل لدى فلاسفة المسلمين :

(أ) النفس .

(ب) العقل .

الفصل الثاني :

تفسير المعرفة :

- (أ) تفسير المعرفة وعلاقته بتفسير الكون .
- (ب) الكندي وتفسير المعرفة .
- (ج) تفسير المعرفة لدى المدرسة الإشراقية .
- (د) تفسير المعرفة لدى مدرسة الاتصال .

الفصل الثالث :

نقد وتقويم لأسس طبيعة المعرفة وتفسيرها :

- (أ) نقد وتقويم لنظرية الخلق .
- (ب) نقد وتقويم لنظرية النفس والعقل .
- (ج) نقد وتقويم لتفسير المعرفة .

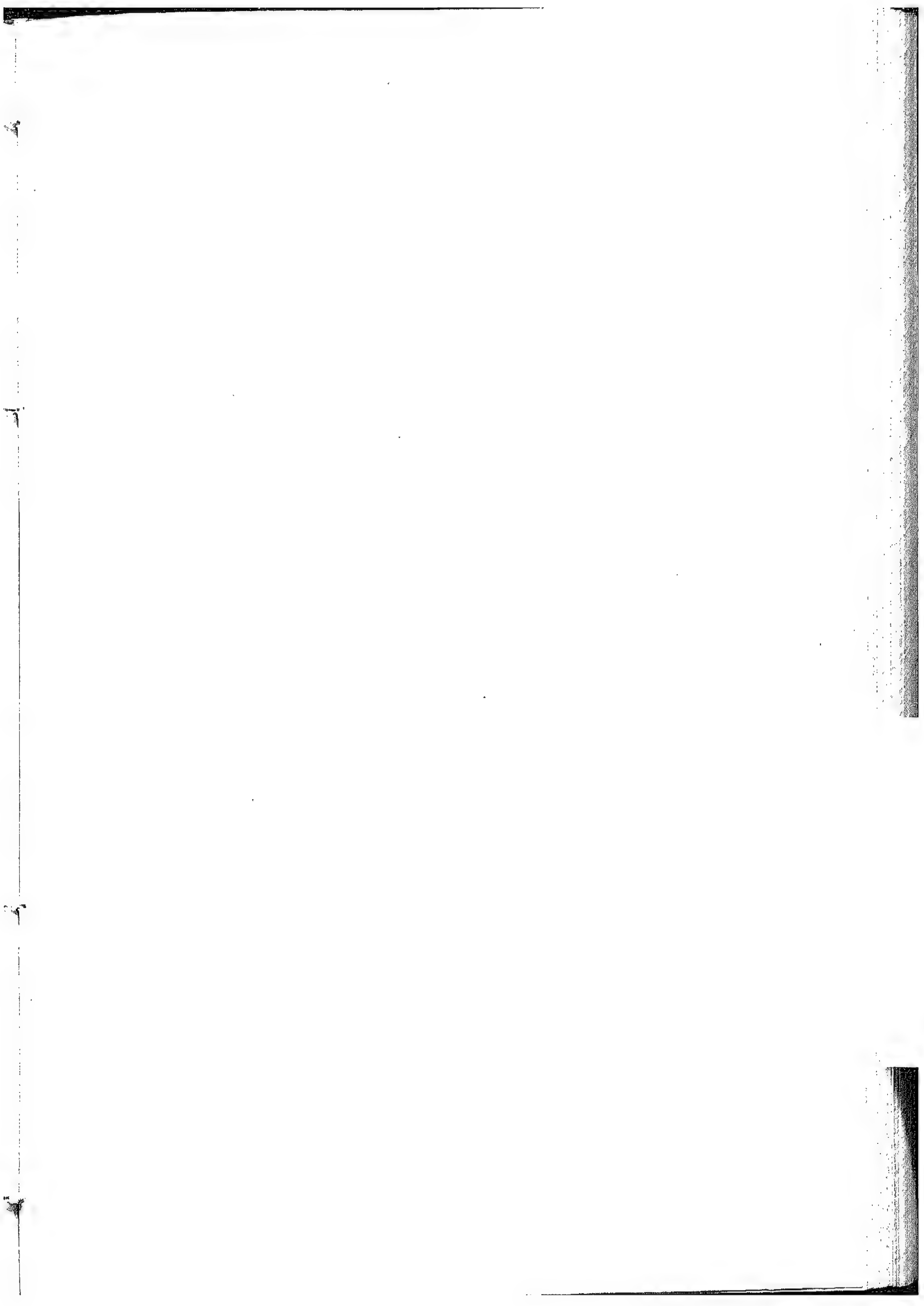
الباب الثاني طبيعة المعرفة عند فلاسفة المسلمين

تمهيد

إن الفكر الإنساني ، ليس حلقة منفصلة عما يسبقه ، كما أنه ليس مقطوعا عن الظروف المحيطة به ، والاتجاهات المعاصرة له . من هذا المنطلق نستطيع أن نحكم على طبيعة المعرفة عند فلاسفة المسلمين . فهم أولا مفكرون نشأوا في بيئة إسلامية يعتنقون عقيدتها ، المتمثلة في الإيمان بالله سبحانه ، ربا خالقا واحدا ، وبرسوله صلى الله عليه وسلم نبيا إلى الناس كافة وباليوم الآخر ، وبالإسلام ديننا ، يقوم على العقيدة ويجمع إليها العمل . ومن ثم فله تصور أو نظرة للوجود والمعرفة والقيم ، تمتاز بأنها جميعا ربانية وليست إنسانية . وقد اعتنق هذا الدين شعوب جديدة تبعا لحركة المد والفتوحات الإسلامية . وكان لكل شعب دين أو فكر أو اعتقاد وقد دخلت إلى الساحة الفكرية اتجاهات سابقة للإسلام بغض النظر عن الأسباب المباشرة وغير المباشرة لدخولها . ولم يكن بد مع تشجيع الدولة لحركة الترجمة من التماس والتداخل بين الأفكار والمعتقدات دفاعا وهجوما أو استحسانا وقبولا . وكان دور فلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، دور من استحسن الفكر الإغريقي الوافد ، والمترجم ، عبر تعديلات وترجمات اليهود والنصارى ، بشكل امتزج فيه الفكر الإغريقي - الوثني الطابع أصلا - العقلي - شرحا وتفسيرا - بالفكر الديني عبر اليهود والنصارى ، الذين أكسبوه بمنهجهم التوفيقى بينه وبين الدين هذا الطابع الديني . ومن قبلهم قد ألبس ثوب التصوف الهندي - الشرقى على يد الأفلاطونية الحديثة، والفكر الإغريقي نفسه قد قام على قطبين مثالي وواقعي ، أفلاطوني وأرسطي ، ثم آل إلى فكر توفيقى فيما بعد على يد أفلاطون ومدرسة الإسكندرية .

وقد سبق أن بينا طابع هذا الفكر الإغريقي مثالية وواقعية . ولنبحث الآن كيف تصرف فلاسفة المسلمين إزاء هذا الفكر . والاحتمالات العقلية المختلفة لموقف هؤلاء الفلاسفة الذين قبلوا هذا الفكر لا تخرج عن . إما الاعتماد الكلي على مدرسة دون مدرسة ، أى إما أن يكون الفيلسوف قابلا لفلسفة أفلاطون فيكون مثاليا ، أو قابلا لفلسفة أرسطو فيكون واقعيا . وإما أن يجمع ويوفق بينهما فيكون بين المثالية والواقعية . وهذا الجمع والتوفيق قد يجريه الفيلسوف نفسه ، وقد يأخذه عمن سبقه كأفلوطين . هذا من زاوية قبول فكر السابقين . ولكن كيف يتصرف إزاء ما يحمل من عقيدة وما يعيش فيه من نظام ؟ هنا يكون دور آخر هو دور التوفيق بين الفكر الفلسفى من جهة ، والفكر الدينى من جهة أخرى . وقبل أن نحكم على طبيعة المعرفة عند فلاسفة المسلمين - أمثالية هى أم واقعية ؟ أم أنها تجمع بينهما فتكون مثالية واقعية ؟ نجد لزاما أن نضع خطوطا رئيسية للأسس الضرورية التى تنبنى عليها نظرية المعرفة عندهم .

الفصل الأول
أسس طبيعنا المعرفي لدى فلاسفة المسلمين



(أ) طبيعة المعرفة وطبيعة الوجود

تنبثق نظرية المعرفة عند فلاسفة المسلمين من نظرتهم إلى الوجود ، لأن هؤلاء الفلاسفة مسلمون ، ويعنى كونهم مسلمين ، أنهم اعتقاديون لهم عقيدة أو تصور أو نظرة للوجود ، ويعيشون مجتمعا قائما على أساس هذه العقيدة ، ومن ثم فلا يمكنهم أن يبحثوا في المعرفة أولا ليحكموا بالوجود ، ولا سيما إذا رأينا أن أهم قضية يجاهدون من أجلها ويدافعون عنها ، هي دعوة الإسلام التي ترفع راية التوحيد ، وتبدد الشرك وتقر العبودية لله سبحانه ، ومعرفتهم لهذا كله مقطوع بها من خلال كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، اللذين يخاطبان الفطرة الإنسانية بكيئوتها البشرية والتي يقف العقل دليلا واضحا على سلامتها وأهليتها وقابليتها للخطاب الشرعى ، وتعلق الحكم الشرعى بها . فالنبوة إذن مصدر المعرفة لنظرتهم في الوجود والمعرفة والقيم . وهي تستحث العقل البشرى فتجعله دليلا على صدقها . بينما نجد أن ما وصلهم من الفلسفة لا يعدو أن يكون فكرا إنسانيا أو تراثا عقليا ، طابعه المميز أنه عقلى أو بشرى . وبعبارة أخرى أن أخص خصائص المعرفة الدينية أنها ربانية عن طريق نبوة ، بينما أخص خصائص المعرفة اليونانية أنها عقلية ، تثق بالعقل ، أنبثاقا من نظرتها إلى الكون وحوادثه ، خاصة بعد أن ارتفعت عن النظرة المادية في تفسير الكون ، وأخذت الطابع العقلى الجديد على يد أفلاطون وأرسطو ، ومن ثم أصبحت نظرتهم للكون وحوادثه « ليست خاضعة للمصادفة والاتفاق ، ولا لتأثير القوى المفارقة الطبيعية ، وإنما هي ظواهر مقيدة بقوانين تؤلف كلا حقيقيا يستطيع العقل أن يدركه بنفسه ، وأن يحيط بأسبابه القريبة والبعيدة ، ومعنى ذلك أن اليونانيين آمنوا بقدرة العقل على استجلاء حقائق الأشياء . يدل على ذلك قول أفلاطون : إن الفلسفة هي العلم بالحقائق المستترة وراء ظواهر الأشياء . وقول أرسطو : إن الفلسفة هي العلم بالأسباب القصوى أو العلم بالموجود من حيث هو موجود »^(١) ، ومن ثم فالعقل في الفلسفة اليونانية مكتف بنفسه لأنه الكلى الخاص بالإنسان ، بما له من

(١) دجيل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية (ط٢) دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٣ : ص ٢٠

رؤية وفكر ، ولأن الإنسان إذا استعمل عقله في كل شيء حاز الوجود التام . وعلى ذلك فإن العقل عند اليونانيين قد « استغنى عن البحث في الوسائل التي بها تتم المطابقة بين تصورات العقل والأعيان الموجودة في الخارج ، إن العقل في مذهبهم يستطيع أن يكتفى بنفسه وأن يدرك الحقيقة بطرق التأمل ، حتى لقد زعم أفلاطون أن النفس تنطوي على المعرفة قبل اتصالها بالعالم المحسوس - كما مر - وأن الإحساس لا ينفع إلا في إيقاظ المعرفة الكامنة في النفس ومساعدتها على تذكر علمها القديم . ومع أن أرسطو جعل نصيب الإحساس والتجربة في اكتساب المعرفة أعظم أثرا مما هو عليه عند أفلاطون ، إلا أنه يعترف مع ذلك بأن فوق العقل المنفعل الذي يقبل الصور عقلا فاعلا مجرد المعقول من المحسوس ، ويكشف بنفسه عن المبادئ الأولية دون الرجوع إلى التجربة . فكأن هذا العقل الفاعل عقل كلي يصوغ صور المعرفة . (٢) .

وعلى ذلك فإن هذا الفكر الذي يؤله العقل ويقدسه هذا التقديس ، قد لقي من فلاسفة المسلمين أذنا صاغية ، مع أنهم مدفوعون بحب المعرفة ، والإسلام نفسه يشجع على أعمال العقل ويدعو إلى التفكير والتعقل والتدبر ، في آيات كثيرة وأحاديث متعددة . والعلم أو المعرفة صفة للإنسان لا يستطيع التخلي عنها ، ولكننا الآن بصدد تفسيرين مختلفين لقضية الوجود ، تفسير رباني يقدم للإنسان فهما أو معرفة أول ما تنسم به مفهوم الثنائية في الوجود ، القائم على وضوح علاقة الوجود الأعلى بالوجود الأدنى ، أو مفهوم الخالقية ، فالله الخالق سبحانه وكل شيء مخلوق يرجع إليه سبحانه . والذي يرجع إليه الخلق يرجع إليه العلم . فالخالقية صفة لله سبحانه والمخلوقية صفة للعالم بما فيه الإنسان والعالمية - العلم - صفة لله سبحانه ، والتعلم أو المعرفة صفة للإنسان مميز بها في هذا العالم . ولذا جمع سبحانه بين هاتين النعمتين ، وهذين المفهومين بقوله في أول ما أنزل على رسول الله ﷺ : ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ (٣) .

وإذن فالمعرفة أو العلم من جنس مفهوم الوجود ، أو الوجود بمعنى خالق

(٢) المرجع السابق : ص ٢١ ، ٢٢ .

(٣) العلق : ١ - ٥ .

ومخلوق . ولعل هذا المفهوم مما تتميز به المعرفة القرآنية ، وهو أنها تجعل المعرفة تبعا للوجود . ووجه تميزها ليس في هذه التبعية فحسب ، ولكن في تفسير هذه التبعية ، فالمعرفة عند المثاليين من جنس الفكر أو الذات العارفة ، بينما هي عند الواقعيين من جنس الوجود الخارجى ، ولكن في مفهوم القرآن المعرفة والوجود كلاهما يرجعان إلى الله سبحانه فهو الذى خلق وعلم ، وبالتالي فهي ليست مثالية وليست واقعية ، ولكنها ربانية هي تعليم من الله للإنسان تابع لمفهوم خلق الله للإنسان المخلوق ، وإن كان يدخل في مفهومها المعنى المثلالي ، وهو كونها صفة للإنسان أو للذات العارفة ، ويدخل المعنى الواقعي لأن للإنسان علاقة بالواقع الخارجى ، إلا أنها على كل حال ليست جمعا بين المثالية والواقعية ، لأن الجمع بين موقفين لا يعدو أن يكون توفيقا وتلفيقا ، لا يتميز بأصالة النظرة ، بينما تتميز النظرة القرآنية بأصالة هذه القاعدة .

ولكن هل وضحت هذه القاعدة عند فلاسفة المسلمين ، الذين جعلوا ديدنهم التوفيق بين القطبين أرسطو من جهة وأفلاطون من جهة أخرى^(٤) وبين الفلسفة من جهة والدين من جهة أخرى ؟ اللهم إلا أن صاحب الموقف التلفيقي يخرج عن أصالة وقواعد كل من المذاهب التي هي أصل التوفيق .

الطابع العقلي للمعرفة

ومن ثم فإننا ندعى أن طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين تتميز بالطابع العقلي ، فهي معرفة عقلية ، ذلك أنها إن كانت قد وفقت بينها وبين الدين ، فهي عقلية كذلك ، لأن عملية التوفيق في حد ذاتها تعد عملية عقلية ، فيها من الصعوبة والدقة وإعمال الفكر والروية ما فيها ، من أجل دفع التعارض بين مفهومين عقليين متناقضين أو متضاربين ، بل قد يحتاج دفع التعارض إلى الخروج بموقف عقلي جديد ، ومبدأ عقلي تدرج فيه الآراء المختلفة فتألف . والأمثلة على هذا الطابع العقلي والأدلة عليها كثيرة ، سنعرضها في ثنايا الفصل وتفصيلاته .

(٤) للفارابي كتاب معقود لهذا الغرض سماه « كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطوطاليس » عالج فيه مشكلات الفلسفة بين أفلاطون وأرسطو وأجهد نفسه في التوفيق بين رأييهما بل كان يرر اختلافهما ويجعل من المستحيل اختلافهما .

وفلاسفة المسلمون يعتقدون « بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة ، وأن النفس الإنسانية التي تجرد ماهيات الموجودات عن اللواحق الحسية والصور المتخيلة تستطيع في نظرهم أن تقلب هذه الصور إلى معقولات كلية بتأثير عقل مفارق يطلقون عليه اسم العقل الفعال » (٥) .

وليس هذا إلا دليلا على ثقتهم بالعقل وأنه بإمكانه أن يخرج بعملية توفيقية بين نظرتين مختلفتين : مثالية أفلاطونية وواقعية أرسطية ، ترى أولاها أن العلم تذكر وأن الجهل نسيان .

وترى أخراها أن المعرفة هي عملية حس وعقل ، وأن المعرفة واقعية ، تبدأ بانطباع صور الجزئيات في الحواس ، وتتم بعملية تجريد وانتزاع يقوم بها العقل ليذكر المعاني العامة .

وعلى هذا فإن التفسير العقلي للمعرفة يشكل طابعا عاما للفلسفة لدى فلاسفة المسلمين ، سواء في مجال الوجود أو المعرفة . وما شرح عملية الخلق التي تسمى بنظرية الفيض إلا تفسير عقلي لها . تبعتها شرح عقلي لنظرية المعرفة - على ما سنبين .

هذا ولم تكن طبيعة المعرفة مشكلة عند فلاسفة المسلمين ، ذلك أن نظرتهم المنبثقة من القرآن أولا ، أملت عليهم ألا يشكوا في وجود العالم الخارجي ولا في إدراكه ، وأن لا يقدموا أحد الأمرين على الآخر . فإذا كانت الفلسفة المثالية تشغل بإثبات الوجود للعالم الخارجي ، وأن ماهو مدرك منه فهو الموجود ، وإذا كانت الواقعية يهملها بشكل رئيسي قضية إدراك وجود العالم الخارجي ، وأنها أساس المعرفة ، فإن فلاسفة المسلمين قد اهتموا بإدراك العالم الخارجي وإثباته معا .

إن طبيعة الوجود التي تنبثق منها طبيعة المعرفة ، طبيعة تجمع بين المادة والروح في تسيير نظام العالم وتفسيره . ومن ثم فهي تجمع بين الحس والعقل ، بينما كانت الفلسفات اليونانية انشطارية في هذه الناحية . إذ الكون يتسم بالحركة والنظام الآلي وبنيته الرئيسية المادة ، ومسيرة قوانينها ، عند الواقعية ، بينما يتسم بالمعقولة وبنيته الرئيسية الروح أو الذهن أو العقل عند المثالية .

تأتي فلسفة المسلمين لتقول : إن الكون وإن كان يتسم بالحركة والنظام الآلي فإنما

(٥) د. صليبا : تاريخ الفلسفة العربية : ص ٢٣ ، ٢٤ .

هو مسير وفق حكمة عقلية ، ونظام أخلاقى . وهذه النظرة وإن كانت تمنح إلى المثالية أحيانا ، وإلى الواقعية أحيانا أخرى - تبعا لمدى تأثرها بالمدرسة الفلسفية التى تيسر لها الاطلاع عليها ، وتبعا لعملية التوفيق بينهما أحيانا وبينهما معا وبين الدين أحيانا أخرى - إلا أنها على كل حال ليست مثالية خالصة ، ولا واقعية خالصة .

دور الإنسان وطبيعة المعرفة

تعترف النظرة الفلسفية الإسلامية بدور الإنسان فى الكون وتؤكدده ، وينعكس هذا الدور على نظريتها فى المعرفة . ولكن تأكيد دور الذات العارفة لا يجعل منها عاملا متسلطا فى الحكم النهائى على الوجود . ذلك أنها تعترف فى الوقت ذاته بالواقع الخارجى واستقلاله . وهى بهذا لا تجعل العقل محكوما بنظام الطبيعة - المادة - ولا دائرة فى فلکها ، وليس انعكاسا لها . وإنما الإنسان جزء من نظام كونى واقعى ، وهو كذات عارفة جزء من نظام عقلى أو سلسلة من العقول ، ترجع إلى عالم العقول حتى تصل إلى العقل الفعال . وتنظر كذلك إلى العالم بكثرتة نظرة توحيد لتفرقاته وأشتاته ذلك لأنهم - أى فلاسفة المسلمين - يؤمنون بوحدة الحقيقة والمعرفة ، ومن ثم فإنهم يطابقون بين ماهو موجود فى الأذهان وبين ماهو موجود فى الأعيان ، ويعتبرون كمال الشئ مقياسا لوجوده ، وكلما كان الكمال أعظم كان الوجود أصدق ، وأكثر ثباتا ، كانت معرفته أتم ووسيلة معرفته تامة موثوق بها . وأنهم بهذا يحددون بين أحكام الوجود وأحكام المعرفة ، مع الاحتفاظ باستقلال العالم الخارجى ، وفعالية الذات العارفة ، وبشكل لا يصير فيه الوجود إدراكا ، ولا الإدراك وجودا ، وإنما الوجود الواقعى المستقل للأشياء ثابت ، والذات العارفة تتصل بهذا الوجود لتأخذ صورته العقلية . وبالتالي فإن هذه الفلسفة تتميز بأنها عقلية تجمع بين المثالية والواقعية .

أما أنها عقلية ، فتمتاز بكل ما يمتاز به كل فلسفة تنظر إلى الواقع بعين العقل ، فالعقل غير مقيد بموضوع أو طائفة من الموضوعات ، وهو يدرك موضوعاته إدراكا مجردا عن المادة ومجردا عن الأشخاص . وإن كان يستخرج المعانى من الصور الجزئية المستفادة من التجربة عن طريق الحواس . وهو الذى يدرك النسب بين الموضوع والمحمول ، ويدرك مطابقة معارفنا للموجودات الخارجية كما تناط به مهمة الحكم

والاستدلال . والوجود الذى هو موضوع المعرفة عندهم . « إما عقلى مفارق وهو موضوع مابعد الطبيعة ، وإما مادى محسوس وهو موضوع الطبيعة ، وإما ذهنى متصور وهو موضوع المنطق . وموضوع الطبيعة لا يوجد ، ولا يمكن أن يتصور وجوده بريثا عن المادة . أما موضوع مابعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلا . وموضوع المنطق منتزع من المادة بطريق التجريد ... وموضوع المنطق لا وجود له إلا فى الذهن ، كمعنى الذاتية والكثرة والعموم والخصوص والوجوب والإمكان . والمنطق عندهم إنما لعصمة الذهن ، أو العقل من الخطأ فى التفكير ولكى نصل إلى المعرفة اليقينية ، لابد من مجاهدة الحس للترقى بالتفكير ، إلى الأمور العقلية الخالصة » (٦) .

ورغم عقلية المعرفة لدى فلاسفة المسلمين إلا أن المعرفة عندهم لها طبيعة واقعية من نوع خاص غير الواقعية اليونانية . فالمعرفة لدى الإسلاميين صورة للعالم الخارجى ، وليست صورة منسوخة ، وإنما هى صورة معدلة بفعل العقل وقوانينه ، وبهذا تخرج الواقعية من مفهومها الساذج إلى مفهومها النقدى الذى يجعل للعقل فعالية فى التجربة ، أو فى الواقع الخارجى . ولعل مفهوم « الواقع العينى المتمثل فى الموجودات ذاتها ، من أبرز المفاهيم الإسلامية التى شغلت بال الفكر المسلم ، لتوكيد تراث ، له معالمة المميزة له ، فى مقابل تراث يونانى قام على فهم مبتور للواقع . ويمكننا أن نقول : إن هذه التعبيرات والتقسيمات - مثل لفظ الهيولى والصورة بالمفهوم الإسلامى لدى فلاسفة المسلمين - ذات المفهوم الإسلامى قد صارت ممثلة لنظرية توكيد الواقع فى وجوده ، وليس تفسير الواقع فى حقيقته وجزئياته . ذلك أنها لم تقم على استقراء الواقع لاستجلائه فى جزئياته ، ولكن قامت على التأمل بصفة استدلالية منبثقة كلها من المفاهيم الإسلامية للواقع ، فهى نظرية توكيد الوجود العينى فى ذاته وليست نظرية تفسير هذا الوجود . فكأن الفلاسفة المسلمين من خلال نظرتهم ، قد ساهموا فى توكيد مفاهيم العقائد فى مقابل ما يمكن أن ينال من هذه المفاهيم فى الثقافات الدخيلة ، فكانوا مدافعين عن العقيدة بالفلسفة » (٧) .

(٦) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة د. أبو ريذة ، لجنة التأليف القاهرة ١٩٣٨ : ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٧) د. فوقية حسين محمود : مقالات فى أصالة الفكر المسلم - دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ : ص ٤٧ - ٤٨ .

(ب) ضرورة دراسة تفسير الكون والنفس كأساس لتفسير المعرفة

نظرية المعرفة قضية ارتباط بين الوجود والإنسان العارف . وإذن فلا مناص - إذا أردنا دراسة هذه النظرية ، عند فيلسوف معين ، أو في مذهب ما - من أن ندرس تفسير المذهب للعنصر العارف في الإنسان وهو النفس ، إذ تتأسس عليها نظرية المعرفة من جانب عنصر الذات العارفة . وأن ندرس تفسير المذهب لعملية الوجود أو الكون ، إذ إن المبدأ الذي يحكم تفسير عملية الوجود هو نفسه الذي يحكم تفسير عملية المعرفة . والمسألان - النفس والوجود - مرتبطتان بمبدأ واحد يحكم طبيعة المذهب ونوعه ، فإذا كانت طبيعة المذهب مادية - طبيعية - كان تفسير الوجود أو الكون - عملية الخلق - ماديا يخلو من الحكمة والروح آليا يخلو من النظام والتعقل .

وكان تفسير المعرفة واقعيا ماديا يجعل مافى الذات العارفة من فكر انعكاسا لهذا الوجود المادى ، كما فعلت المادية اليونانية - الطبيعيون ، وانتهت إلى المادية الماركسية . وإذا كانت طبيعة المذهب روحية تستبعد المادة كان التفسير لعملية الخلق روحيا ، وكان تفسير المعرفة روحيا ، ويرر هذا على الأخص عند من يؤمنون بوحدة الوجود الروحية ، وإذا كانت طبيعة المذهب ذهنية أو عقلية ، كان تفسير الوجود فيضيا أو صدوريا ، وكان تفسير عملية المعرفة مثاليا إشرافيا ، وعلى الأخص إذا كان المبدأ قائما على عالم عقلى مفارق . وإن كان المبدأ الرئيسى للمذهب إليها كانت تفسير عملية الخلق أو الوجود ذا طابع خلقى بمفهوم الخلق وثنائية الوجود ، وكان تفسير المعرفة تعليميا بما تشمل كلمة التعليم من تلقين عن طريق الوحي ، وإعمال لما أوتى الإنسان من حس وعقل ، ويجمع بين خير مافى المثالية الواقعية من منطلقات المذهب ومفاهيمه الخاصة عن الوجود والمعرفة .

ومن ثم فإننا إذا جئنا لتعرف على طبيعة المعرفة عند فلاسفة المسلمين ، وهم دينيون أولا ، واطلعوا على الفكر الإنسانى بما فيه من اتجاهات مادية وروحية ، وثنوية ، ودينية ، واقعية ومثالية ثانيا ، وأخذوا على عاتقهم التوفيق بين ذلك كله

ثالثا ، لا نستطيع أن نقطع تماما ونكون موضوعيين إذا قلنا إن طبيعة المعرفة عندهم أو حتى عند أحدهم بعينه ، مثالية تماما أو واقعية تماما . ولسنا متناقضين مع أنفسنا إن المعرفة عند الكندي تجنح إلى الواقعية ، ذلك لأن مفهوم الواقعية عنده قد اتخذ طابعا جديدا مختلفا إلى حد ما عن واقعية أرسطو . ويختلف الأمر كثيرا إذا قلنا أن المعرفة عنده تجنح إلى المثالية وذلك لأننا سبقنا ذلك المبدأ بقاعدة سابقة فيها أن العقلية هي السمة العامة لمذهبهم في المعرفة . وإذن فطبيعة المعرفة عندهم طبيعة تلفيقية وتوفيقية قد تبرز فيها عند الفرد الواحد منهم الطبيعة المثالية وفي جزئية ما ، في الوقت نفسه قد تبرز الطبيعة الواقعية في جزئية أخرى ، مع التعديل اللازم بحسب فهمهم ومدى اطلاعهم ، ومدى صحة الكتب التي اعتمدوا عليها وصحة نسبتها إلى اليونانيين ، وبحسب مدى وضوح تصورهم للقرآن ونظراته لهذه المسائل جميعا . وهذا كله يقتضينا أن ندرس بإيجاز تفسيرين متوازيين أحدهما للوجود ، وثانيهما للنفس . وبالأخص النفس الناطقة التي هي جزء من الوجود وأساس عملية المعرفة ، بينما الوجود هو ميدان المعرفة والبيت الكبير الذي تعيش نظرية المعرفة في كنفه .

ونبدأ بدراسة التفسير الفلسفي لدى الفلاسفة المسلمين لعلمية الكون أو تفسير الخلق ، والتي في مقابلها سندرس تفسير عملية المعرفة أو نظرية النفس عندهم . ومن ثم يتيسر لنا الاطلاع الواضح على طبيعة المعرفة عندهم .

١- نظرية الكون - تفسير عملية الخلق

إن العنصر الجديد في فلسفة المسلمين ، مما تتميز به عن الفلسفة اليونانية ، أنها تؤمن بعقيدة الخلق والإبداع ، وأن هناك ثنائية في الوجود ، يتصف طرف هذه الثنائية الأعلى بأنه خالق مبدع ، وطرفها الأدنى بأنه مخلوق . يقول الكندي كأول فيلسوف على طريقة التوفيق بين الدين والفلسفة : « فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع . فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته ، عاد ودبر » (٨) .

(٨) الكندي : رسالة ، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى . تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني القاهرة ١٩٤٨ : فقرة ١٨ وقد نشر هذه الرسالة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة في مجموعة رسائل الكندي الفلسفية ج ١ وانظر د. النشار ومحمد علي أبو ريان : قراءات في الفلسفة ط الدار القومية القاهرة ١٩٦٧ ، نصوص مختارة من آثار الكندي الفلسفية : ص ٣٤٢ .

وقد قلنا إن الصبغة العامة لفلسفتهم التوفيقية أنها عقلية ، فكيف تجتمع عقيدة الخلق مع صبغة العقل . نعم : هم من حيث المبدأ يرجعون الوجود إلى الله سبحانه فهو خالقه ، ولكنهم توسعوا في فهم عملية الخلق واستفادوا في شرحها من الفلسفة اليونانية التي لم تتضح فيها علاقة الله بالعالم ، أى علاقة الخلق ، بل كل ما كان من تلك الفلسفة أنها جعلت العالم الحسى انعكاسا أو ظللا وأشباحا لعالم عقلى ، هو عالم المثل ، الذى يقبع على رأسه مثال الخير كما عند أفلاطون ، أو أن وجود العالم وجود واقعى مركب من الهوى والصورة واتحادهما ، وغاية ما تكون عليه طبيعة الألوهية أنها فكرة عقلية ، أو عقل العقل أو فكرة الفكرة - كما عند أرسطو - وعلاقته بالعالم علاقة معشوق بعاشق ، فالكل يعشقه وهو عاشق لنفسه ، والعقل والمعقول والعقل فيه واحد^(٩) . ثم لما جاءت الأفلاطونية الحديثة جمعت بين مفهوم علاقة المثل المفارقة بالكون المحسوس - كما عند أفلاطون - وبين مفهوم علاقة الواجب بالممكن - كما عند أرسطو - مع تأثر بأفكار روحية صوفية مشرقية ، فخرجت بفكرة الفيض والصدور كتفسير لعملية الخلق ، والعملية نفسها ليست إلا عملا عقليا . والفلسفة الإسلامية أضفت على هذه العمليات العقلية والشروح التفسيرية للكون ، الخالية من عقيدة الخلق أو الإحداث والإيجاد من عدم ، أضفت عليها عقيدة الخلق مع تسليمها بالعملية التوفيقية الأفلوطينية أو ساهمت بالقيام بعملية توفيق بين أفلاطون وأرسطو مع الاستفادة من توفيق الأفلاطونية الحديثة ، أى قامت بعملية عقلية جديدة تستعمل فيها مصطلحات الفلسفة اليونانية الأرسطية ، ولكن بإضفاء صفة الخلق عليها . وإننا نستطيع أن نميز هنا بين مدرستين إسلاميتين لتوضيح وشرح عملية الخلق شرحا عقليا توفيقيا . إحداهما مدرسة الفيض وزعيمها الفارابى (وشارحها ابن سينا ومن تبعهما من فلاسفة المسلمين ، والأخرى مدرسة الخلق (المستمرة) ويرأسها ابن رشد .

(أ) نظرية الفيض :

اعتبر الفلاسفة فكرة الفيض حلا لمشكلة ورثوها عن الأفلاطونية الحديثة وهى مشكلة صدور الكثرة عن الواحد . وارتضوا بذلك فكرة الخلق التدريجى - الفيضى - التى مبدؤها الرئيسى التفريق بين الماهية والوجود بالنسبة للممكن فمن تعقل

(٩) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة . طبعة صبيح . القاهرة : ص ٢٨ .

الماهية (العقل) لذاتها تصدر ماهية أخرى أو عقل آخر ، ومن تعقل الوجود تصدر الكثرة والعقل الصادر له اعتباران : اعتبار أنه واجب الوجود بالغير وأنه ممكن الوجود بالذات ، وبالاعتبار الأول تصدر نفس والاعتبار الثاني تصدر مادة ومن تعقله لواجب الوجود يصدر عقل آخر .. وهكذا .

ويقول الفارابي مبينا أسس نظرية الفيض وشارحا لها : « القول في كيفية صدور الموجودات عنه - عن الأول - :

والأول هو الذى عنه وجد ، ومتى وجد للأول الذى هو له ، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التى وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره ، على ماهى عليه من الوجود ، الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان ، ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه على أنه غاية لوجود الأول ... فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء فيكون لوجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون أولا ، ولا أيضا بإعطائه ماسواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك خارجا عما هو عليه من الكمال .. بل وجوده لأجل ذاته يلحق جوهره ووجوده ، ويتبعه أن يوجد عنه غيره ، فذلك وجوده الذى به فاض الوجود إلى غيره ، هو فى جوهره ووجوده الذى به تجوهره فى ذاته هو بعينه وجوده الذى به يحصل به وجود غيره عنه .. وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذى هو بجوهره ، ولا وجوده الذى بجوهره أكمل من الذى يفيض عنه وجود غيره ، بل هما جميعا ذات واحدة ، ولا يمكن أيضا أن يكون له عائق ، من أن يفيض عنه وجود غيره لا من نفسه ولا من خارج أصلا » (١٠) .

نلاحظ من هذا النص للفارابي أنه :

- يجعل الصدور ضروريا وليس ناشئا عن إرادة مختارة لله فى عملية الخلق . وهذا أصل فلسفى ناشئ عن تصور غير واضح للألوهية ولعلاقة الله بالمخلوقات ، فضلا عما يؤول إلى القول بقدوم العالم .

(١٠) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ١٦ ، ١٧ ، ١٨ .

- يجعل وجود الله وماهيته متحدتين ولا فرق بينهما .

- يجعل العالم يصدر عن الله بطريق الفيض - كما سنشرحها بعد قليل .

- يجعل الله ليس سببا للعالم بمفهوم السببية الأرسطى، ولا غاية له بمفهوم الغائية الأرسطى ، وهنا يبدو التأثير واضحا بأفلاطون والأفلاطونية الحديثة والبعد المقصود عن الشرح الأرسطى لعلاقة العالم بالله والقول بالسببية والغائية لأن السببية لا تساعد على مفهوم التدرج في الفيض .

- يجعل وجود العالم مخالفا لماهيته، أى مبدأ التفريق بين الماهية والوجود ، لأنه لا تفريق بينهما بالنسبة لله ، والعالم مخالف لله إذ وجود الله مستغن عن الغير ، بينما العالم محتاج للغير . وعلى أساس هذا المبدأ وما سبقه يشرح طريقة الفيض فيقول : « ويفيض من الأول وجود الثانى . فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ، ولا هو في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته ، فما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث . وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ، والثالث أيضا : وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع » (١١) .. وهكذا .

فكل عقل بعد الأول إنما يفيض من عقل سابق ، بتعقل ذلك السابق للعقل الأول ويتعقل ذلك السابق لذاته تفيض كرة الفلك . وهذا التعقل لذاته به اعتباران : اعتبار أنه واجب الوجود بغيره ، ومن هذا تعلقه لذاته بهذا الاعتبار تفيض نفس الفلك . واعتبار أنه ممكن الوجود بنفسه ومن هذا التعقل يفيض جرم الفلك أو مادته . ويستمر الفيض في العالم العلوى مارا بوجود كرة زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد ، حتى يصل إلى آخر الأفلاك وهو فلك القمر « وعند كرة القمر ينتهى وجود الأشياء السماوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دوراً » (١٢) .

ونلاحظ هنا أن هذا الشرح لنظرية الفيض ، إنما هو في العالم العلوى أو السماوى ، أما العالم السفلى ، أو عالم المادة فيسير وفق ما يهبه العالم العلوى السماوى

(١١) المرجع السابق : ص ٢١ وما بعدها .

(١٢) المرجع السابق : ص ٢٣ وغيون المسائل مجموعة طبعة لندن : ص ٥٨ ، ٥٩ ، د . النشار وأبو ريان :

قراءات : ص ٣٧٧ - ٣٨٠ .

من صور ، وعلى الأخص عقل الفلك الأخير . والعالم المادى أو العنصرى بهذا المعنى إنما هو فائض عن العقل الأخير . والتسوية هنا واضحة بين عالم الشهادة وعالم الغيب فى نظرية الفيض .

وقد شرح ابن سينا نظرية الفيض الفارابية ، مستفيدا من مبدأ الهوى والصورة الأرسطى « ذلك أن وجوب المعلول الأول مكتسب من الوجود الأول ، أما إمكانه فهو خاصية لماهيته ، فالعقل المفارق فى نظرية الفيض يحتوى على عنصرين وجوب وإمكان . وهذا يفسر لنا على خير وجه ، فكرة الإمكان التى ينسبها الفلاسفة المسلمون من أتباع الأفلاطونية الحديثة إلى الذوات العارفة المفارقة التى تأتى فى مرتبتها فى الوجود بعد الله . فالوجود يعبر - فى نظرهم - عن الصورة ، فى حين أن الماهية تعبر عن المادة بالمعنى الأرسطوطاليسى لهاتين الكلمتين » (١٣) .

ويشرح ابن سينا مبادئ نظرية الفيض وكيفية من منطلقات سلفه الفارابى ، فهو يرد كل وجود إلى الله على أنه عقل محض . فيقول : « إن الواجب بذاته واحد . وإنه ليس بجسم ولا فى جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه . فإذا الموجدات كلها وجودها عنه . ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب . فلهذا لا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا . . وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضا منه . وكيف يصح هذا وهو عقل محض ، يعقل ذاته فيجب أن يلزم وجود الكل عنه ، لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلا محضا ومبدأ أولا » (١٤) .

ويرد وجود الأشياء عن الله إلى مبدأ التعقل انسجاما مع فكرته عن المعقول ، وتبعا للنظرة الأفلاطونية ، وإلى الاضطرار لا القصد كما سبق فيقول : « فتعقله علة للوجود على ما يعقله . ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، وتبع لوجوده ، لا أن وجوده لأجل وجوده شيء آخر غيره . وهو فاعل الكل بمعنى : أنه الموجد الذى يفيض عنه كل وجود فيضا تاما مباينا لذاته » (١٥) .

(١٣) د. محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد : ص ٨٣ .

(١٤) ابن سينا : النجاة ، قسم ٣ ، الإلهيات ، طبعة مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٣٨ : ص ٢٧٣ - ٢٧٨ .

(١٥) المرجع السابق

والقول بالتعقل كأساس لتفسير الوجود ، أو بالفيض ، إنما يقوم على نفس المبدأ الذى أخذه الفارابى عن الأفلاطونية ، وعن واحد أفلوطين الواحد ، البسيط الذى لا يتكثر بوجه من الوجوه ، وهو من حيث هذا الاعتبار واحد لا يصدر عنه إلا واحد ومن ثم فكيف تفسر كثرة الأشياء وهو واحد بتلك الصفة ، ومن أين تأتى ماديتها وهو عقل محض ؟ يلجأ ابن سينا كسابقه تماماً إلى الوسائط فى عملية الخلق ، حتى يتسنى صدور الكثرة عن الواحد فيقول : فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد . فبالحرى أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى بسبب اثنيية ، يجب أن تكون فيها ضرورة أو أكثر كيف كانت . ولا يمكن فى العقول المفارقة شئ من الكثرة إلا على ما أقول : إن المعلول بذاته ممكن ، وبالأول واجب الوجود ، ووجوب وجوده بأنه عقل . وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود فى حد نفسها ، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته ، وعقله الأول وليست الكثرة له عن الأول ، فإن إمكان وجوده أمر له بذاته ، لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوده عن الأول . ونحن لا نمنع أن يكون عن شئ واحد ذات واحدة . ثم يتبعها كثرة إضافية - ليست فى أول وجوده وداخله فى مبدأ قوامه - بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول . ويكون ذلك أيضاً واحداً ثم يلزمه عنه بمشاركة ذلك اللازم شئ فتنبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته . فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى « (١٦) » .

وأما نشوء مادة الكواكب بعد العقول فيكون على نفس المبدأ - الفيض - إذ يكون لكل عقل فلك ومادة وصورة هى النفس ، وهى تنشأ من التعقل أو الفيض ، يقول ابن سينا : « العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكلها وهى النفس . وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة فى جملة

(١٦) المرجع السابق .

ذات الفلك الأقصى بنوعه .. حتى ينتهي إلى العقل الفعال» (١٧) .

وفيض العالم السفلي عنده كذلك من حيث الرتبة والتدرج يتخذ نظاماً معاكساً للعالم السماوي - عالم الأفلاك - إذ يبدأ من العناصر الأربعة ، الماء والهواء والنار والتراب ، ثم يصعد إلى الحيوان فالإنسان الذي هو أكمل جسم طبيعي وأشرف صورة يفيضها العقل الفعال هي النفس الإنسانية فالعقل الفعال هو واهب النفس وجودها ومعرفتها كما سنوضح في تفسير المعرفة .

(ب) نظرية الخلق المباشر المستمر :

استهدفت نظرية الفيض كشرح عقلي لعملية الخلق بسهام النقد ، نظراً لخروجها الرئيسي على مفهوم الخلق الإسلامي ، إذ إنها تعزو الإيجاد إلى وسائط بين الله والأشياء . ولعل هذه النظرية لم تحظ حتى بتأييد ابن رشد وهو من فلاسفة المسلمين وأصحاب الاتجاه العقلي عندهم . بل لقد اعترف بخطأ الفارابي وابن سينا ومن شايهم في تفسيرهم لمبدأ : أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، إلا بطريق الفيض وعاب عليهم التسليم لخصومهم بهذا المبدأ . وتسويتهم الفاعل في الغائب بالفاعل في الشاهد (١٨) وتفرقتهم بين الماهية والوجود مما اضطرهم إلى القول بالحلل الفيضي الأفلاطوني والأفلوطيني لشرح عملية الخلق وتفسير الكون . ولكن هل عاد ابن رشد في تفسير هذه العملية إلى مصدرها الرباني في القرآن ؟ أم أنه شرحها بنظرة جديدة يبدو فيها التوفيق الفلسفي واضحاً بين أستاذه المحب لديه ، أرسطو وبين الإسلام ؟ حقيقة الأمر أنه عاب عليهم الاعتماد على الشروح الأفلاطونية ، وأما هو فقد أرسى دعائم تفسير جديد لهذه العملية على أصول أرسطية ، مع تسليمه بأن الخالق هو الله ، وأن علاقة العالم به علاقة المخلوق بالخالق . ولكن كيفية هذا الخلق يشرحها على ضوء مبادئ أرسطو : مبدأ الهيولى والصورة ، ومبدأ القوة والفعل ، ومبدأ عدم التفرقة بين الماهية والوجود ، وعدم قياس الغائب على الشاهد مع الأخذ بقانون السببية . ومن ثم تكون عملية الخلق أو تفسير الكون قائمة على فكرة الخلق المباشر المستمر لا

(١٧) المرجع السابق : ص ٢٨٠ وما بعدها ، التعليقات : ص ١٠٠ وما بعدها ، الرسالة الفيروزية (تسع رسائل) ط ١ هندية القاهرة ١٩٠٨ : ص ١٣٧ .

(١٨) ابن رشد : نهافت التهافت : ج ١ ص ٢٩٢ - ٣٠٢ .

في زمن ، باعتبار أن الله تعالى فاعل مطلق ، ولا حاجة للفيض التدريجي ودخول الوسائط بينه وبين المخلوقات وأن الأسباب الثانوية إنما تعود إلى الله لأنه هو السبب الرئيسي ، وهو معطى الأسباب وجودها . يقول ابن رشد شارحا فكرته هذه : « فإن الفاعل الواحد الذى وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ، ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم . وذلك أن الفاعل الأول الذى في الغائب فاعل مطلق ، والذى في الشاهد فاعل مقيد . والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق .. وبهذا استدل أرسطو على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة . أى عن كونه يعقل كل شيء . والجواب على مذهب الحكيم أن الأشياء التى لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض ، مثل ارتباط المادة مع الصورة ، وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض فإن وجودها تابع لارتباطها . وإذا كان ذلك كذلك ، فمعطى الرباط هو معطى الوجود » (١٩) .

ووجه صدور الكثرة عن الواحد بهذا المعنى وهو الارتباط ، جعله ابن رشد ليس في زمان ، فالخلق مستمر لا في زمن ، وإنما هناك مبادئ ، وأسباب ثانوية في الخلق كلها صادرة مباشرة عن الله الخالق أول الأمر . وهذا ليس غريبا على التصور الفلسفى العقلى ، وابن رشد أحد زعمائه حيث إن الضرورة العقلية في نظر الفلاسفة ، تعنى أنه لا بد أن يوجد المعلول مع علته ولا يتخلف المعلول مع العلة التامة ، والعالم معلول - مخلوق - لعله - هى الله في نظرهم . ومن ثم فلا يتخلف العالم عن الله والعالم قديم يقدم علة . وهذا التصور الفلسفى مخالف للتصور القرآنى القائل بأن الله هو الخالق المختار ولا تحكمه ضرورة عقلية ، ولا يتصرف بحسب قوانين البشر وعقولهم ، والعالم مخلوق بعد عدم . ولكن ابن رشد يخرج على مفهوم الخلق الزمنى القرآنى ليلفك بين مبدأ كون الله خالقا للعالم ، وبين مبدأ الفلسفة القائل بأن لا زمن يفصل عملية الخلق بين العلة ومعلوها . يقول ابن رشد : « إن الواحد الأول صدر عنه صدورا أولا جميع الموجودات المتغيرة .. فإن الفلاسفة يقولون أن ههنا كثرة بهاتين الجهتين : كثرة لأمر بسيطة ، وهى أن الموجودات البسيطة التى ليست في هيولى ، وأن هذه بعضها أسباب لبعض ، وترتقى كلها إلى سبب واحد هو من جنسها ، وهو أول في ذلك الجنس . وأن كثرة الأجناس السماوية ، إنما

(١٩) المرجع السابق : ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .

جاءت عن كثرة هذه المبادئ .

وأن الكثرة التي دون الأجرام السماوية إنما جاءت من قبل الهيولى والصورة والأجرام السماوية ... فالأجرام السماوية متحركة أولا من المحركين الذين ليس هم في مادة أصلا . وصورها أى الأجرام السماوية مستفادة من أولئك المحركين . وصور ما دون الأجرام السماوية مستفادة من الأجرام السماوية» (٢٠)

ويقول : « ... وإذا كان كل مرتبط فيه بمعنى واحد ، والواحد الذى به يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته . فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته ، وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحدا بذاته . وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ، ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود ذلك الموجود ، وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى .. وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول . وقال : إن العالم واحد صدر عن واحد وإن الواحد هو سبب الوحدة من جهة ، وسبب الكثرة من جهة .. وإذا كان ذلك كذلك ، فبين أن ههنا موجودا واحدا تفيض منه قوة واحد بها توجد جميع الموجودات . ولأنها كثيرة ، فإذن : عن الواحد بما هو واحد واجب أن توجد الكثرة أو تصدر الكثرة ، أو كيفما شئت أن تقول « (٢١) . وعلى ذلك فالكثرة إنما تأتى من جانب المخلوقات لا من جانب العلم الإلهى الذى هو سبب الخلق عنده .

فهذه فكرة ابن رشد التى قدمها لتفسير ظاهرة الخلق ، على مذهب أستاذه أرسطو ، وهى ظاهرة فيها رباط بين الله والعالم ، هو رباط الخلق المستمر الذى لا تتخلله فجوات ، ولا يحدث عن طريق الطفرة أو الصدفة ، ولا عن طريق الفيض أو الصدور العقلى . وجمع فيه بين عالم الشهادة وبين عالم الغيب ، وجعل الوحدة بهذا الرباط ماثلة فى أنحاء الخلق حتى ظن به أنه يقول بوحدة الوجود . ولكن ابن رشد إنما كان مقصوده « أن وحدة الله بما تتلخص فى أن العلم الإلهى هو سبب وجود المخلوقات وهذا العلم الإلهى لا سبيل إلى المقارنة أو المشابهة بينه وبين العلم الإنسانى .

(٢٠) المرجع السابق : ص ٢٩٩ - ٣٠٠ .

(٢١) المرجع السابق : ص ٣٠٣ - ٣٠٥ وانظر : ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة تحقيق د. عثمان أمين - مصطفى الحلبى القاهرة ١٩٥٨ : ص ١٤٨ - ١٤٩ .

ذلك أن العلم الإلهي يحتوى على الصور المعقولة للأشياء دون أن يكون تعدد هذه المعانى وكثرتها سببا في مشابته للعلم الإنسانى المتعدد المتكثر . فالوحدة في الخلق تأتى من جهة قدرة الخالق وفق علمه الواحد والكثرة إنما تأتى من المخلوقات إذ إنه في حقيقة الأمر كان ابن رشد يعترف أن هناك نوعا من السببية الثانوية بين مختلف الموجودات ، وذلك إلى جانب السببية الحقيقية التى تنسب إلى السبب الأول فهناك علاقات سببية في الكون . ولكن الله وحده هو الفاعل الوحيد ، ذلك لأنه السبب في كل الأشياء سواء أكانت أسبابا أم نتائج» (٢٢) يقول ابن رشد : « مما قلناه من ارتباط وجود كل موجود بالواحد ، فذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع ، فلو تخيلت أمرا له ومأمورون كثيرون . وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخر . ولا وجود للمأمورين ، إلا في قبول الأمر وطاعة الأمر لا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذى أعطى جميع الموجودات المعنى الذى به صارت موجودة ، فإنه أنه كان شئ وجوده ، في أنه مأمور فلا وجود له إلا من قبل الأمر الأول . وهذا المعنى الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف» (٢٣) .

وجعل ابن رشد الأجسام السماوية سبعة وهى حسية ، وأن فيها أمرها بمعنى وجودها ، وإدراكها وأن لها تأثيرا في حفظ الأشياء وإقامة وجودها ، وأن هذا الأمر كله يرجع إلى الله سبحانه (٢٤) والنفس الإنسانية مبدأ خلقها يفهم على ضوء هذه النظرية ، إذ إنها من الموجودات التى هى ليست بأجسام (٢٥) . « والأشياء مركبة من مادة وصورة ، وهى مترتبة بحسب مراتب الوجود ، إذ الوجود قسمان : وجود مفارق ، ووجود في مادة ، أو وجود معقول ووجود محسوس ، ونسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول ، هى نسبة المصنوعات من علوم المصانع ، والأجرام السماوية عاقلة ، وتديرها للموجودات إنما هو من قبيل أنها ذوات نفوس ، وأنها أشرف من العقول الإنسانية ، وإن كانت تشترك مع العقل الإنسانى في أن معقولاتها

(٢٢) د. محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد ، ط ٢ الأنجلو القاهرة ٦٩ ص ٩٨ - ١٠٠ .

(٢٣) ابن رشد : تهافت التهافت : ٣١٣/١ - ٣١٤ .

(٢٤) المرجع السابق : ص ٣١٨ - ٣٢٠ .

(٢٥) المرجع السابق : ص ٣٢٣ .

هي صور الموجودات ولصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود : أحسها وجودها في المواد ، ثم وجودها في العقل الإنساني أشرف من وجودها في المواد ، ثم وجودها في العقل المفارق أشرف من وجودها في العقل الإنساني . ويرجع ذلك الوجود والنظام والترتيب إلى مبدأ واحد مفارق هو السبب فيها جميعا « (٢٦) هو الله » وجميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة فائضة (٢٧) عن المبدأ الأول . وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحدا « (٢٨) . ومن ثم فإن معنى الخلق الإلهي المستمر أن الله خالق كل شيء وحافظه أي أن هناك « قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهي سارية في الكل سريانا واحدا » (٢٩) .

ونلاحظ أن ابن رشد يعكس العلاقة التي تربط الموجودات بالله عما كانت عليه عند الفيضيين كالفارابي وابن سينا . إذ هي عندهم تبدأ من أعلى إلى أسفل . من المبدأ الأول إلى العقل الأول .. وهكذا إلى الأجسام بينما نجد الترقى عند ابن رشد من المحسوس إلى المعقول أو من الأشياء إلى معطى الرباط . إذ إن اقتران المادة بالصورة كمبدأ في تفسير الوجود عنده ، يختلف عن التدرج من الأعلى إلى الأسفل عندهم . وهو يرفض التفرقة بين الماهية والوجود ، وهم يفرقون بينهما ذلك أن الكائنات في العالم الأرضي مكونة من مادة وصورة . والصورة هي التي تجعل المادة موجودة بالفعل بعد أن كانت موجودة بالقوة . أما الكائنات السماوية فهي تختلف عن الأرضية في أنها توجد بالفعل بحيث يحركها محرك لا يتحرك بينما يفرق الفارابي وابن سينا بين الماهية والوجود في جميع الموجودات ويساوون في هذه التفرقة بين العالم الأرضي - عالم الشهادة - والعالم السماوي - عالم المعقول المفارقة أو عالم الغيب - ماعدا الله أو واجب الوجود (٣٠) . وابن رشد حين ينكر التفرقة بين الماهية والوجود إنما يعنى « أن الوجود والماهية يدلان على الذات نفسها ، ولكن باعتبارين مختلفين ، ولا

(٢٦) المرجع السابق : ص ٣٥٦ - ٣٦٠ بتصرف .

(٢٧) ليس المقصود هنا بفائضة وفيضان ماتعنيه نظرية الفيض والصدور ، وإنما بمعنى صادرة وبحسب نظرة ابن رشد للخلق .

(٢٨) المرجع السابق : ص ٣٧٦ .

(٢٩) ابن رشد : تهافت : ٣٨٧/١ .

(٣٠) د . محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد : ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

يعبران عن استعدادين مضافين إلى الذات - أى لا ينكر إمكان التفرقة العقلية بين الماهية والوجود ولكن القول بأنها توجد حقيقة شيء لا يقبله العقل» (٣١) وابن رشد فى إنكاره للتفرقة بينهما يحاول أن يتخلص من عقدة الفلسفة ومشكلتها مع التصور الدينى ، ذلك أن التفرقة بين الماهية والوجود ليست إلا صدى خافتا جدا للرأى القائل بأن المادة الأولى سابقة لوجود الصور وهذا معناه قدم العالم . غير أن ابن رشد يرى عكس ذلك إذ يرى أن الله يخلق المادة والصور فى آن واحد (٣٢) . ولكن هل استطاع بهذه التسوية بينهما أن يحقق معنى حدوث العالم وعدم قدمه ؟ لا أرى ذلك ، بل إن مبدأ المادة والصوره نفسه إنما يرسخ عقيدة قدم العالم ، ذلك أن الخلق إنما هو عنده إخراج الشيء من القوة إلى الفعل ، وماذا عساه أن يكون ما بالقوة إذا كان شيئا ، إلا جزءا من العالم قديما . وإذا كان ما بالقوة قديما والصوره قديمة ، لأنها وجود من الله بعلمه والله قديم ، إذا كانت المادة والصوره قديمتين ، فالعالم المتركب منها قديم . كل الذى فعله ابن رشد هو محاولة عقلية لتفسير الوجود على غير طريق الفيض التدريجى بالقول بأن الله يحفظ إدامته للوجود وإخراجه ما بالقوة إلى الفعل يسمى خلقا مستمرا ومباشرا .

نخلص من ذلك كله إلى أن الفلسفة الإسلامية وإن احتفظت بثنائية النظرة إلى الوجود ، لكنها اتجهت اتجاها عقليا لتفسير العلاقة بين طرفى هذه الثنائية - الله والعالم - مما سيكون له الأثر البالغ فى علاقة الإنسان كمخلوق عارف بالأشياء كمخلوقات معروفة ، وفى تفسير هذه العلاقة المعرفية بين الذات العارفة وبين الوجود المعروف ودور الألوهية فى عملية المعرفة الإنسانية .

والإنسان باعتباره أكرم الموجودات ، فقد نال هذا الحظ بمميزته العارفة بين الوجودات الأرضية ، وعدته فى المعرفة أن يكون لديه استعداد لهذه المكانة المعرفية فى الوجود وهذا الاستعداد هو ما أوتيته من طبيعة ليست مادية من جنس العالم الطبيعى وهى نفسه العارفة أو عقله بإطلاق أخص .

ومن ثم فإنه إذا اتضحت لنا النظرة التى تحكم الوجود ، والتى عرفنا بها ، مصدر الإنسان ومنبع كينونته فإنه لابد لهذه النظرة أن تضطرر فى بيان طبيعة عمليات النفس

(٣١) المرجع السابق : ص ١٠٩ .

(٣٢) المرجع السابق .

العارفة . وهذا يقتضينا أن نعرف نظرة فلاسفة المسلمين للنفس أو العقل كجهة
عارفة من النفس . إذ على ضوئها وضوء نظرة الوجود التي تحكمها نستطيع أن
نستكمل معرفتنا لطبيعة المعرفة .

٢- النَّفْسُ وَالْعَقْلُ لَدَى فَلَاسِفَتِ الْمُسْلِمِينَ

(أ) النفس لدى فلاسفة المسلمين

تعريف النفس

تأثر تعريف فلاسفة المسلمين للنفس بتعريف أرسطو لها تأثراً واضحاً حتى إنهم نقلوه بصيغته مترجماً ، إذ عرفوها بأنها « كمال أول لجسم آلى ذى حياة بالقوة » (٣٣) .

أو هي : « تمامية جرم طبيعي ذى آلة قابل للحياة » (٣٤) كما عند الكندي ، والفارابى .

ويعرفها ابن سينا بحسب أقسامها فيقول : « والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : النباتية وهى كمال أول لجسم طبيعي من جهة مايتولد ويربو ويغتنذى .
والثانى : النفس الحيوانية وهى كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة مايدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة .

الثالث : النفس الإنسانية وهى كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة مايفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة مايدرك الأمور الكلية » (٣٥) .

كما عرف النفس الإنسانية من جهة إشتراكها مع الملائكة بأنها « جوهر غير جسم هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقى أى عقلى بالفعل أو بالقوة ، فالذى

(٣٣) د . النشار وأبو ريان : قراءات فى الفلسفة : ص ٣١٧ ، ٣٨٣ .

(٣٤) المرجع السابق .

(٣٥) ابن سينا : النجاة قسم ٢ ص ١٥٨ والشفاء الطبيعىات ٦ - النفس - طبعة الهيئة العامة . القاهرة . سنة ١٩٧٥ ص ١٠ ، ٣٢ .

بالقوة هو فصل النفس الإنسانية ، والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية الملكية» (٣٦) .

والذى يهمننا فى بحث المعرفة هنا هو النفس الإنسانية أو العاقلة التى هى جوهر الإنسان عندهم . وهذه النفس الإنسانية تحدث على ضوء نظرية الفيض بأن تفيض عن العقل الفعال ، الذى هو الملك الذى يشرف على حركة فلك القمر ، والذى يطلقون عليه واهب الصور .

وحدوث النفس وتعريفها - على طريقة الفيض - له الأثر البالغ على تفسير نظرية المعرفة ذلك أنه إذا كانت النفس الناطقة هى جوهر الإنسان على التحقيق ، فالمعرفة الحقة هى سبيل الصعود إلى العالم العلوى (٣٧) ، هذا على مبدأ أفلاطون .

أما ابن رشد فيعترف بصعوبة تعريف النفس وبيان حقيقتها ، ومع ذلك يعرفها بأنها ذات ليست بجسم ، حية عالمة قادرة مريدة بصيرة متكلمة ، وبأنها الجوهر الذى هو الصورة (٣٨) .

طبيعة النفس

تبدو عند فلاسفة المسلمين النظرة الروحية لطبيعة النفس موافقين للإسلام الذى يقرر روحانيتها ويقرون كذلك مع الأفلاطونية بأنها من طبيعة عالم المثل وليست من قبيل العالم المادى ومع أرسطو فى تقرير جوهريتها وأنها صورة .

يقرر ذلك ابن سينا فيقول : « فالنفس إذن جوهر لأنها صورة لا فى موضوع » (٣٩) .

(٣٦) ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات الرسالة الرابعة فى الحدود ص ٨١ قارن بين هذه التعريفات وتعريف أرسطو للنفس لاتجد فرقا أبدا . أنظر الفارابى : فلسفة أرسطوطاليس : ص ١١٤ ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٥٦ .

(٣٧) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل ط ٤ مكتبة الأنجلو ١٩٦٩ : ص ٧٥ ، النشار وأبو ريان : قراءات : ص ٣١٧ ، ٣٨٣ .

(٣٨) ابن رشد : تنهايت التهافت : ٣٦٢/١ ود. محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٣٩) ابن سينا : الشفاء - ٦ - النفس - طبعة الهيئة : ص ٢٣ .

كما يضع فلاسفة المسلمين النفس الناطقة أو القوة الناطقة من النفس الإنسانية على رأس الملكات الإنسانية ، بل ويسندون إليها رئاسة سائر قوى النفس والرقابة عليها . ويوقنون كذلك بمقدرة هذه النفس على إدراك الحقيقة المطلقة بصورة يقينية^(٤٠) .

وقد رأى ابن رشد أنه يستطيع التوفيق بين مذهبى أرسطو وأفلاطون بالنسبة للنفس فقال : « إن النفس وإن كانت صورة للبدن - كما يقول أرسطو - فإنها صورة من جنس خاص . ومعنى ذلك أنها ليست كباقي الصور الأخرى التى تتحد مع موادها . فإن هذه الصورة الأخيرة بما فيها النفس النباتية والنفس الحيوانية ، لا تنفك عن أجسامها إلا أنها منطبعة فيها ومتحدة بها اتحادا جوهريا فلا يمكن تصورهما مستقلة وقائمة بذاتهما ، وهى فى الوقت نفسه صورة للبدن حلت فيه لحكمة إلهية ، وهى إلى جانب ذلك ذات روحية أى غير جسمية »^(٤١) . وهى ذات مستقلة تدير الجسم وفى نفس الوقت صورته . وهى مخلوقة لله خلقا مباشرا مستمرا ، لا على طريق الفيض الفارابى والسينوى . وهى المسئولة عن وحدة الجسم واتساق وظائفه . ومن ثم فلا وسط بين الله والنفس ولا وسط بين العالم المحسوس والعالم المعقول . وسيكون لهذا أثر بالغ فى تفسير المعرفة لدى ابن رشد .

وحدة النفس الإنسانية

ذهب فلاسفة الفيض المسلمون إلى القول بوحدة النفس وأن النفس ، هى شىء آخر غير العقل الفعال . بينما كان الفلاسفة اليونانيون يجعلون النفوس متعددة بتعدددها فى الجسم الواحد ، كما عند أفلاطون أما أرسطو فكان مضطربا فى تقدير وحدة النفس إذ يرجع هذا إلى اضطرابه فى تحديد طبيعة العقل الفعال ، أهو إحدى وظائف النفس أم هو شىء آخر ومن جنس آخر ؟ وقد حل هذه المشكلة ابن رشد بالقول « بأن جوهر النفس وحقيقتها نشاط وإدراك عقلى أى أنها عقل فعال »^(٤٢) ومن ثم كان مصدر القول بوحدة النفس عند فلاسفة المسلمين أرسطيا ، ولكن تفسير وحدتها

(٤٠) د . غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين : ص ٢٢١ .

(٤١) د . محمود قاسم : فى النفس والعقل : ١١٤ - ١١٥ .

(٤٢) المرجع السابق : ص ١٢٤ .

كان مختلفا عليه بين كل من فلاسفة الفيض الفارابي وابن سينا وبين فيلسوف الخلق المباشر - ابن رشد . ففلاسفة الفيض (٤٣) يذكرون أن لكل جسم نفسه الخاصة وأنه من المستحيل أن يحتوى الجسم الواحد على أكثر من نفس واحدة ، وأن للنفس قوى منبهة في جميع أنحاء البدن وتنقسم هذه القوى لديه إلى قسمين رئيسيين : أحدهما موكل بالعمل ، والآخر موكل بالإدراك ، وينقسم الأول إلى ثلاثة أقسام فرعية وهي القوة النباتية والقوة الحيوانية والقوة الإنسانية . وينقسم القسم الثاني منها إلى قسمين فرعيين : حيوانى وإنسانى . أما الحيوانى فوظيفته الإحساس ، وأما الإنسانى فيهدف إلى تحصيل المعرفة العقلية بمعنى الكلمة ، ويطلق على هذا الأخير اسم العقل النظرى . والقوى الادراكية تفيض من النفس في مختلف الأعضاء (٤٤) .

ووحدة النفس عند ابن رشد تعنى أن العقل الفعال هو إحدى وظائف النفس وليس ذاتا خارجة عنها ذلك أنه جعل للنفس وظائف عديدة من تغذ ونمو وحس وحركة ، وتنتهى بالاستعداد لقبول المعانى بعد تجريدها من كل طابع حسى . وسمى الوظيفتين الأخريين بالعقل الهولانى والعقل الفعال ، فالأمر الأول هو الذى يقبلها والثانى هو الذى يجردها ، كذلك نص الفارابي على أن هناك تدرجا طبيعيا بين مختلف هذه الوظائف وعبر عن هذا التدرج بقوله : أن بينها اتصالا من جهة الوجود والعلم ، أما من جهة الوجود فذلك لأن كل وظيفة منها تعد شرطاً أو أساسا ماديا للوظيفة التى تليها ، كما تعد فى الوقت نفسه كالا وصورة للوظيفة التى هى أدنى مرتبة منها .. أما من جهة العلم فلأنه لا خيال دون حس ولا تفكير دون خيال ، بمعنى أن الحس والخيال شرطان ضروريان فى الإدراك (٤٥) أى أن العقل الهولانى والعقل الفعال ليسا فى حقيقة الأمر سوى شئ واحد ، نعنى به النفس الإنسانية ، فإذا كانت النفس الإنسانية مستعدة للمعرفة سميت عقلا هولانيا أو ماديا ، وإذا أدركت ذاتها ، أى إذا علمت أنها مدركة سميت عقلا فعلا . والاتصال بين العقل الهولانى والفعال نوع من الإدراك العقلى الذى تستطيع به النفس أن تدرك ذاتها وتعلم أنها جوهر مستقل ، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه اسم الحدس العقلى (٤٦) .

(٤٣) المرجع السابق : ص ١٢٨ - ١٢٩ وانظر ابن سينا : النجاة قسم ٢ ص ١٦٤ .

(٤٤) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٤٨ وما بعدها ود . محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص

١٣٣ .

(٤٥) الفارابي : المرجع السابق : ص ١٣٥ .

(٤٦) المرجع السابق : ص ١٣٦ .

الصلة بين النفس والبدن

أما صلة النفس بالبدن فهي على مذهب أصحاب الفيض صورة له من جهة وصورة ليست جسمية . والتوفيق فيها ظاهر . ذلك أن أفلاطون كما يرى أن النفس ذات طابع روحي وحالة في البدن واتصالها به عرضي ، بينما كان يرى أرسطو أن لها بالبدن اتصالا جوهريا كاتصال الصورة بالمادة . فأخذ فلاسفة المسلمين من أفلاطون جوهرية النفس وروحانيتها في البدن ، والدين لا يمانع من روحانيتها ، كما أخذوا من أرسطو كونها صورة للبدن متحدة معه اتحاد الصورة بالمادة ، وأن النفوس تفيض على الأجسام عند استعداد الأجسام لها ، واتصال النفس بالبدن اتصال جواهر بجواهر آخر بصفة عرضية^(٤٧) .

بينما يرى ابن رشد أن النفس وإن كانت صورة للبدن على مذهب أرسطو فهي جواهر روحاني قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم ، ولكنها لا تفيض عن العقل الفعال أو واهب الصور كما عند أصحاب الفيض ، ولكن الله وحده هو الذي يخلقها مع سائر ما يخلق من موجودات روحية ومادية ، خلقا مباشرا . وهكذا تتصل النفس بالجسم على الرغم من اختلاف طبيعتها عن طبيعته اختلافا تاما . ومن ثم فهي لا تحل في البدن حلولا عرضيا ولا تتحد به اتحادا جوهريا ، وصلتها بالبدن أمر يدق على فهم الإنسان وكل ما هنالك أن الجسم آلة تستخدمها النفس وبذا تكون النفس الناطقة هي « الواصلة التي اتصل بها الوجود المحسوس بالوجود المعقول »^(٤٨) .

قوى النفس

لقد تأثر فلاسفة المسلمين في قولهم بطبيعة النفس بأفلاطون حيث قرروا استقلالها عن البدن أيا كانت صلتها اتحادا فيه أو حلولا ، كما قرروا روحانيتها بسبب اعتقادهم الديني وتأثرهم كذلك بالأفلاطونية التي قررت أن النفس من طبيعة عالم المثل . أما

(٤٧) د . محمود قاسم : في النفس والعقل : ص ١٥٤ .

(٤٨) ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة : ص ١٥٩ .

قولهم بوحدة النفس فقد كانوا به أكثر تأثرا بأرسطو ووحدة النفس لا تحول دون تعدد وظائفها بحسب صلتها بالبدن . ومن هنا درج فلاسفة المسلمين على تقسيم قوى النفس بنفس التقسيم اليوناني السابق لهم وجعلوا النفس الواحدة أو الروح أو القلب هي مركز هذه القوى . وهذه القوى هي (٤٩) :

(أ) القوى المحركة :

وهي قوة يشترك فيها النبات والحيوان والإنسان ، وتشتمل على القوى التالية :

١ - القوى الغذائية : وهي قوة تقوم بتحليل الغذاء وتوزيعه على البدن وهي تحيل جسما آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه .

٢ - القوة المنمية : وهي المسئولة عن تنمية الجسم وزيادته .

٣ - القوة المولدة : وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التحقيق والتزجج ما يصير شبيها به بالفعل .

٤ - القوة النزوعية والشوقية : وهي القوة التي إذا ارتسم في التخيل صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت القوة التي تذكرها على التحريك . ولها شعبتان :
- شعبة تسمى قوة شهوانية وهي تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلبا للذة .

- وشعبة تسمى قوة غضبية وهي تبعث على تحريك يدافع به الشيء المتخيل ضارا أو مفسدا طلبا للغاية .

(ب) القوة المدركة وهي :

١ - القوة الحاسة : ويشترك فيها الإنسان والحيوان وهي قوتان :

- قوة الإحساس الظاهر أو الخارج المبتوث في الحواس الخمس : السمع والبصر واللمس والشم والذوق .

(٤٩) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٤٤ وما بعدها ، ابن سينا : الشفاء ، النفس - ص ٤٥ وما بعدها . النجاة : قسم ٢ ص ١٥٨ ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات الرسالة الثالثة في القوى الإنسانية وإدراكاتها : ص ٦٠ وما بعدها . د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية : ص ٤٩٢ وما بعدها .

- قوة الإحساس الباطن وهي مجموعة قوى الحس المشترك والمصورة والحافظة والمتخيلة والمفكرة والذاكرة :
- يقول ابن سينا : « وأما القوة المدركة – بالنسبة للنفس الحيوانية – فتتقسم قسمين فإن منها قوة تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل .
- والمدركة من خارج هي الحواس الخمسة ...
- وأما القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صورة المحسوسات وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات .. فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية :
- قوة فنتاسيا^(٥٠) أى الحس المشترك وهي قوة تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية إليه منها .
- * ثم الخيال والمصورة : وهي قوة تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس ، وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات . واعلم أن القوة التي بها القبول غير القوة التي بها الحفظ .
- * ثم القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية وهي قوة من شأنها أن تتركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار .
- * ثم القوة الوهمية وهي قوة تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب وأن الولد معطوف عليه .
- * ثم القوة الحافظة الذاكرة قوة تحفظ ما تدركه القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالا إلى الحس ، ونسبة تلك القوة إلى المعاني كنسبة هذه القوة إلى الصور المحسوسة^(٥١) .

(٥٠) يطلق ابن سينا هذا المصطلح على قوة الحس المشترك بينما أطلق هذا الاصطلاح عند القدماء على القوة التي تتمثل الأشياء الخارجية المدركة سابقا ، تمثلا حسيا كالذاكرة والمتخيلة ويطلقه فلاسفة القرن السابع عشر على قوة الخيال أو المصورة التي تحفظ الصور بعد غيبة المحسوسات أو على المتخيلة التي تتركب الصور بعضها مع بعض وتستخرج منها صورا جديدة . انظر : د. صليبا : المعجم الفلسفي : ١٦٨/٢ وابن سينا : النجاة ١٥٩ – ١٦٣ .

(٥١) ابن سينا : النجاة ص ١٥٩ – ١٦٣ .

٢ - القوة الناطقة - العقلية - وهي النفس الناطقة التي تجمع بالإضافة لكل مامر من قوى النفس قوة الإدراك العقلي وتنقسم إلى قوتين بحسب موضوعها :
قوة عملية وقوة نظرية ، أو قوة عاملة وقوة عالمة ، أو العقل العملي والعقل النظري .

* فالقوة العملية أو العاملة أو العقل العملي : هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها وتتسلط على البدن وما فيه من قوى من أجل تدبيره ، فتنشأ من ذلك هيئات تسمى أخلاقاً أو فضائل أو رذائل (٥٢) .

* والقوة النظرية أو العقل النظري : وهي « قوة شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدتها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء » (٥٣) . وهو كما يرى ابن رشد ومن سبقه من فلاسفة المسلمين يدرك المعقولات من حيث هي معقولات وخصائص هذه المعقولات التي يدركها (٥٤) :

- إن المعقول من المعقولات هو الموجود ، أى أن معقوليتها ووجودها شيء واحد بخلاف الصور الهيولانية فإن الموجود منها غير المعقول .

- كما أن إدراكها غير متناه ، لأنها تصدق على كثرة غير متناهية ، بخلاف الصور الهيولانية التي لا تصدق إلا على المتناهي لهذا يجب أن تكون القوة النظرية الحاكمة في المعقولات غير متناهية .

- كما أن الإدراك فيها هو المدرك والعاقل هو المعقول ، بمعنى أن العقل عندما يجرد المعقولات عن المادة ويعقلها فهو إنما يعقلها ويعقل ذاته . والعقل والعاقل والمعقول شيء واحد .

- كما أن الإدراك فيها ليس انفعالا ، فلا تتأثر باستدامة الإدراك ، واشتداده أو ضعفه ، بخلاف الحس فإنه لا يقوى على إدراك المؤثرات الشديدة .

(٥٢) المرجع السابق : ص ١٦٣ - ١٦٤ ، الشفاء : ص ٣٧ ، ٣٩ .

(٥٣) ابن سينا : النجاة : ص ١٦٥ والشفاء : ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٥٤) صليبا : تاريخ الفلسفة العربية : ص ٤٩٦ .

ـ كما أنها تزداد قوة كلما تقدم السن بخلاف قوى النفس الأخرى ، كالحواس فإنها تضعف كلما تقدم السن .

وهذا القوة النظرية أو العقل النظري هو العقل الذى به يكون تفسير عملية المعرفة ، وبعد أن عرفنا أصل هذا العقل ومصدره إذ لا يعدو أن يكون إحدى قوى النفس المدركة الناشئة عن العقل الفعال نشوءا فيضيا أو صدوريا عند الفارابى وابن سينا ومن تبعهما من فلاسفة الفيض . والمخلوق خلقا مباشرا مستمرا عند ابن رشد ولأهميته فى تفسير المعرفة نفرد له مبحثا مستقلا .

(ب) العقل لدى فلاسفة المسلمين

المقصود من دراسة العقل

يقصد من دراسة العقل فى الفلسفة الإسلامية ، ذلك الجانب المدرك الذى تقوم عليه المعرفة ، وأحد قسمي القوة المدركة ، المسمى بالعقل النظري ، والذى يقابل العقل العملي . ومسألة العقل لم تكن مشكلة بالنسبة للتصور الإسلامى قبل دخول الفلسفات اليونانية ، إذ إن هذا العقل بمفهومه الإسلامى الذى يفهم من اللغة التى نزل بها القرآن ، وكما فهم على أساس قواعد الإسلام ، سواء فى مجال العقيدة ، أو التشريع ، لعب دورا كبيرا فى تلقى القرآن وفهم السنة كما برز دوره فى ظهور حياة جديدة للعرب ، انتقلت فيها من الحياة القبلية فى مستوى حضارى هابط ، إلى حياة عالمية تحمل فيه الأمة مقومات جديدة ، من أجل كرامة الإنسان ، وإخراجه من ظلمات الجهل والجاهلية إلى نور العلم والإسلام . وقد خاطب الإسلام العرب بلغة يفهمونها فاللغة ترجمان المعنى ، وخاطب الناس بمعان يفهمها العقل ، ومن ثم كان العقل مناط التكليف فى المفهوم الإسلامى . كما أن القرآن حض على التعقل والتفكير والتذكر وسائر عمليات التعقل ، ونشأت فى الحياة الإسلامية علوم على قوانين العقل تشرح النصوص الشرعية من قرآن وسنة ، تجعل لمتفرقات الأحكام الشرعية قواعد كلية تندرج تحتها ، وظهرت للوجود علوم تبرز بين العقل والشرع كعلوم القرآن

وعلوم الحديث وأصول الفقه والتفسير والفقه وشروح الحديث . واستخدام النظر العقلي والقياس في علم الكلام . ولكن تشجيع القرآن والنشاط العقلي أساء فهمه طائفة ممن عرفوا بفلاسفة المسلمين ، الذين غرر بهم المنطق الأرسطي ، كعلم منظم ، فظنوا أن سائر العلوم اليونانية على نفس دقة هذا العلم ، وغرر بهم كذلك أن الفلسفة اليونانية قد نقلت إليهم وقد اختبأت وثنيتها وراء عمليات التوفيق العقلية للأفلاطونية الحديثة التي امتزجت بروح التصوف الشرقية ، وعبر ترجمات النصارى واليهود الذين أدخلوا بدورهم - كأصحاب تفكير ديني - شروحا دينية عليها ، فيما عرف بالفلسفة المسيحية واليهودية ، والمسيحية واليهودية المفلسفتين . وقد برزت قضية العقل كإحدى المسائل المهمة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامى فيما تتعلق بنظرتهم للوجود - كما سبق - وللنفس وللعقل كأحد أجزاء النفس أو كقوة من قوى النفس بتعبير أدق وللمعرفة بوجه عام . وقبل أن نطرح فهم فلاسفة المسلمين للعقل ، نعرض لمعنى العقل في لغة العرب .

فالعقل في اللغة^(٥٥) يدل على المعرفة ، تقول ما فعلت كذا منذ عقلت ، وعقل فلان بعد الصبا ، أى عرف الخطأ الذى كان عليه . كما تدل مادة العقل على النهى والحجر والمنع . فتقول : فلان اعتقل لسانه إذا لم يقدر على الكلام ودابة معقولة . وفلان مَعْقِل قومه يلتجئون إليه ، ويقال اعتقل الشاة بمعنى وضع رجلها بين فخذه ، وساقه فاحتلبها . واعتقل الفارس رمحه أى وضعه بين ركابه وسرجه ، قال الفيروز آبادى : العقل العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكالها ونقصانها .

أما العقل عند الفلاسفة المسلمين

فيطلق على ثلاثة معان :

أولا : على العقل الذى هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة . أى يطلق على الأوليات أو البديهيات العقلية التى يحصل بها للإنسان اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية ، لا عن قياس أصلا ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع أو من

(٥٥) الرغزى : أساس البلاغة : ص ٦٤٧ ، ٦٤٨ .
الفيروز آبادى : القاموس المحيط : ج ٤ ص ١٨ .

صباه وهي مبادئ العلوم النظرية . وهذا هو معنى العقل كما عند أرسطو في كتاب
البرهان مما نقله فلاسفة المسلمين عنه . ويدعوه الفارابي العقل الفطري ولا يعارض
مفهوم العقل عند العرب .

ثانيا : العقل العملي وهو مأخوذ عن المقالة السادسة في كتاب الأخلاق لأرسطو ،
ويريد به جزء النفس أو قوة لها هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية ويحصل بالمواظبة على
اعتقاد شيء مما هو في جنس من الأمور وطول التجربة .

ثالثا : العقل النظري الذي يذكره أرسطو في كتاب النفس (٥٦) ، وقد أخذه عنه
الفلاسفة المسلمون بنفس تقسيماته ومعانيها . إلا أنهم اختلفوا في آخر أنواع العقول
وهو العقل الفعال هل هو مفارق للإنسان دائما أم متصل به ، وما نوعية هذا
الاتصال ؟ وذلك بحسب المدرسة التي اعتمدها كل من الفلاسفة في شرح نظرية
الكون ، ومن ثم في تفسير نظرية المعرفة - كما سيأتي تفصيله إن شاء الله - وعلى ذلك
نبحث الآن تقسيم العقل النظري عندهم فنقول :

أقسام العقل عند أرسطو وشراحه

حيث إن فلاسفة المسلمين قد تأثروا بالفلسفة اليونانية في نظرية العقل عموما نرى
لزما أن نلمح بصورة موجزة إلى مفهوم هذا العقل عند أرسطو وشراحه بعد ذلك :

فأرسطو قسم العقل إلى قسمين : عقل منفعل هو العقل الإنساني ، وهو عقل
بالقوة يصير عقلا بالفعل . وعقل فعال وهو عقل يخرج العقل الإنساني من القوة إلى
الفعل نظرا لما يحتوي عليه من صور عقلية . وبالجمل « فالعقل المنفعل في نظر
أرسطو هو جزء النفس الذي يتشكل بالصورة العقلية ويقبلها وهو يشبه المادة التي
تقبل مختلف الصور التي تتحد معها .. هو يظل مستقلا عن كل صورة يقبلها ..
والعقل الفعال ليس شيئا آخر سوى صورة عقلية مجردة ومفارقة للمادة .. ولقد
وصف أرسطو هذا العقل بصفات تسمو به عن عالم الإنسان وعن العالم الطبيعي ..

(٥٦) الفارابي : رسالة في معاني العقل : ص ٨ وما بعدها ، النشار وأبو ريان : قراءات في الفلسفة : ص
٤٥٠ - ٤٥٢ . ابن سينا : تسع رسائل (رسالة الحدود) ٧٩ - ٨١ ، الغزالي : معيار العلم : ص

وجعله وحده الخالد في حين جعل العقل المنفعل قابلا للفساد^(٥٧).

وقد مرت نظرية العقل في عدة مراحل على يد شراح أرسطو من هؤلاء الشراح :

الإسكندر الأفروديسي :

حيث ذهب إلى اعتبار العقل الفعال إلها وليس جزءا من النفس ولا وظيفة من وظائفها . سار على تفريق أرسطو بين ثلاثة عقول كما فهمها من أرسطو ، هي : العقل الهولاني أو المنفعل . والعقل المكتسب أو بالملكة ، والعقل الفعال . وفسر على أساسها المعرفة . وهذا يعني أن العقل المنفعل مجرد استعداد لإدراك الحقائق وهو قابل للفساد ، فإذا ما أدركت النفس إحدى الصور العقلية فإنها تتحد بها وتصبحان شيئا واحدا . والعقل المكتسب هو العقل الذي يفكر ويتنقل من القوة إلى الفعل ، أي هو العقل بعد أن اتحد بالصور أو المعاني العقلية . والعقل الفعال هو صورة مجردة ومفارقة للمادة وهو خالد وهو الذي يخلق الأشياء التي يحتوي عليها فلك القمر ويدبر أمرها ويخلق العقل المادي بصفة خاصة ويتصل بالعقل المنفعل اتصال اتحاد حالة عملية الإدراك العقلي فحسب ، وبالاختصار العقل الفعال عند الإسكندر هو الله^(٥٨).

أما الشارح تيسيتيس :

فيرى أن العقل الفعال ليس هو الله ، بل هو جزء منا أو هو حقيقتنا ، ويرى أن العقل بالقوة أو المادي غير قابل للفساد والعقل الفعال آخر وظائف النفس أو صورة الصورة وقال : إن هذه الصورة الأخيرة هي وحدها الصورة المجردة بمعنى الكلمة^(٥٩).

(٥٧) صليبا : تاريخ الفلسفة العربية : ص ٨٣ ، ٨٤ د. محمود قاسم : في النفس والعقل : ص ١٩٥ - ١٩٧ والفارابي : فلسفة أرسطوطاليس : ص ١٢٣ - ١٢٩ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٦٥ ، فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ٦٨ .

(٥٨) د. محمود قاسم : في النفس والعقل : ص ١٩٧ - ٢٠٠ ، د. ماجد فخري : أرسطوطاليس ، الطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٨ : عن ٦٨ ، ٦٩ .

(٥٩) د. محمود قاسم : في النفس والعقل ٢٠٠ - ٢٠١ .

أقسام العقل عند فلاسفة المسلمين

فقد اختلفت آراؤهم في تحديد عدد العقول وطبيعة كل عقل منها وانقسموا إلى فريقين : فريق كبير ذهب إلى رأى الإسكندر وقال إن العقل الهولاني مجرد استعداد في الإنسان وأنه يفنى بفنائه ، وإن خالفه في تحديد طبيعة العقل الفعال .

وفريق آخر ذهب إلى أن العقل الهولاني ليس مجرد استعداد ، بل هو ذات عقلية مجردة عن المادة أو جوهر . وكما قال ابن رشد : إنه ينبغي ألا نفرق بين العقل الهولاني والعقل الفعال بل يجب أن نوحدهما فيما هما إلا مظهرين لذات عقلية واحدة هي النفس (٦٠) .

معنى العقل عند الكندي

اطلع الكندي على معنى العقل عند أرسطو وشراحه ، وخرج بفهم يرى فيه أن العقل له أربعة معان أو أنه على أنحاء أربعة (٦١) :

١ - العقل الذى هو بالفعل أبدا : وهو المخرج للنفس من القوة والفعل بعد أن كانت عاقلة بالقوة وهو العلة الحقيقية لكل معقول في الوجود . وهو هنا يأخذ مفهوم الإسكندر الأفروديسي في العقل الفعال .

٢ - العقل الهولاني أو العقل الذى بالقوة : وهو موجود في نفس الإنسان بالقوة ويدل عليه الاستعداد العقلي الكامن في نفس الطفل لأن يتعقل عند نموه فيما بعد وهو هنا مع أرسطو في اعتبار هذا العقل مجرد استعداد النفس للمعرفة .

(٦٠) المرجع السابق : ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٦١) د. النشار وأبو ريان : قراءات في الفلسفة . نصوص مختارة من رسالة الكندي في العقل : ص ٣٥٩ - ٣٦١ ، ابن رشد : كتاب تلخيص النفس وأربع رسائل نشرها وحققها د. الأهواي ، ط ١ ، النهضة العربية القاهرة سنة ١٩٥٠ ص ١٧٨ - ١٨١ ، دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د. أبو ريدة طبعة لجنة التأليف القاهرة ١٩٣٨ : ص ١٢١ ، د. عمر فروخ : صفحات من حياة الكندي ، ط ١ دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٢ : ص ٨٧ - ٩٠ .

٣ - العقل بالملكة أو بالفعل وهو الذى فى النفس بالفعل وتستطيع النفس استعماله متى أرادت كقوة الكتابة فى الكاتب بمعنى أنه أصبح حاصلا فى النفس بالفعل .

وهو كما قال الكندى : قنية للنفس ، أى قد اقتنته وصار لها موجودا متى شاءت استعمالته .

٤ - العقل الظاهر من النفس متى أخرجته كان موجودا لغيرها منها بالفعل . وهذا العقل أضافه الكندى على أقسام العقل عند الإسكندر . وعلى ما يبدو أنه رأى الاختصار على الثلاثة فقط لا يكفى لتفسير القدرة العقلية الفردية المميزة لكل شخص عن غيره على حدة فأضاف العقل الظاهر أو المبين وهو الذى به تتبين النفس الإنسانية الفردية للغيرة عما فيها^(٦٢) لذا قال عنه : إنه « الظاهر فى النفس متى ظهر بالفعل »^(٦٣) .

ويرى الدكتور أبو ريدة أن الكندى قد أخذ برأى الإسكندر فى تقسيم العقول ذلك لأنه يصعب فهم هذا التقسيم على مبدأ القوة والفعل عند أرسطو ، ذلك لأن الكلام عن مبدأ ثابت بالفعل فى النفس الإنسانية مع وصفه بأنه بسيط وغير مختلط وأنه أزلى وأنه بالفعل دائما إنما يثير إشكالات عديدة ، لأن المبدأ الأرسطى القائل بأن كل ماهو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شىء آخر بالفعل ، هذا المبدأ خاضع لمنهج التسلسل الأرسطى المشهور فى الطبيعة وما بعد الطبيعة . أى أن عالم الطبيعة عند أرسطو يفترض وجود سلسلة تراجعية بحيث أن كل ماهو بالفعل إنما يكون كذلك بتأثير شىء آخر بالفعل وهكذا إلى أن نصل إلى الله وهو الفعل المحض . فالقول بأن العقل بالفعل دائم وأنه أزلى إنما يتعارض مع مبدأ تسلسل الفعل والقوة وهذا هو الذى أدى إلى الخلط بين الألوهية والإنسانية فى مفهوم العقل . وإذا قارنا بين تقسيم الإسكندر وتقسيم الكندى نجد كثيرا من التقارب بين الموقفين . إلا أن العقل الفعال عند الإسكندر ويقصد به الله ، قد أصبح عند الكندى والإسلاميين عموما جوهرًا

(٦٢) عبده فراج : معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ، ط ١ ، الانجلو القاهرة ، ١٩٦٩ : ص ٨٥ .
ماجد فخرى : أرسطوطاليس : ص ٦٩ .

(٦٣) النشار : قراءات فى الفلسفة - من رسالة الكندى فى العقل : ص ٣٦١ .

مفارقاً متميزاً عن الله وعن الإنسان وهو العقل الأول عند الكندي^(٦٤) . ويبدو هنا أن هنالك مصادر أخرى في تحويل فكرة العقل الفعال من معناه عند الإسكندر إلى معناه عند الإسلاميين ، ولعله نتيجة لعدة عوامل : أولها العامل الديني في مفهوم الألوهية وأنها ليست قسماً من أقسام العقل . وثانيها : آراء تيسنيس كشارح لأرسطو يرى أن العقل الفعال آخر وظائف النفس أو صورة الصور ولكنه ليس الله . وثالثها : الأفلاطونية الحديثة التي ترى أن العقل الأول توجد فيه الأنواع العليا للموجودات وأصولها . وهذا التفسير يفتح الباب لنظرية الصدور ذلك أن الصادر الأول عند أفلوطين عو العقل الكلي^(٦٥) .

أقسام العقل عند الإشرافيين

يعد الفارابي أشهر مؤسس لنظرية الفيض في الوجود . والإشراق في المعرفة والعقل عنده على أربعة أنحاء^(٦٦) :

١ - العقل الهولاني أو العقل بالقوة : وهو هيئة مافي مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات أي قوة من قوى النفس مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها فتكون المعقولات بالنسبة لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة » وهذه القوة تقابل العقل المادي عند الكندي والإسكندر الأفروديسي^(٦٧) . كما « تستطيع العثور على وجه الشبه بينه وبين تعريف تيمستيس ولكن على الرغم من هذه المرونة فإنما نميل إلى اعتقاد هذا الأمر ، وهو أنه من أتباع الإسكندر . لأنه لا يفرق في الواقع بين النفس الإنسانية الجزئية ، وبين هذا العقل ، ومعنى ذلك هو أن العقل بالقوة أو العقل الهولاني ليس تلك النفس التي تنهياً لقبول المعقولات »^(٦٨)

(٦٤) د. النشار وأبو ريان : قراءات في الفلسفة : ص ٣٦٤ - ٣٦٦ .

(٦٥) المرجع السابق : ص ٣٦٥ - ٣٦٦ .

(٦٦) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٥٧ وما بعدها ، ورسالة في معاني العقل ص ١٢ وما بعدها ، والنشار وأبو ريان : قراءات في الفلسفة نصوص مختارة من مقالة في معاني العقل للفارابي : ص ٤٥١ وما بعدها ، د. محمود قاسم : في النفس والعقل : ص ٢٠٤ وما بعدها ، دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام : ص ١٤٦ ، ١٤٧ ، صليبا : في تاريخ الفلسفة العربية ص ١٦١ وما بعدها .

(٦٧) د. النشار وأبو ريان : قراءات : ص ٣٨٧ .

(٦٨) د. محمود قاسم : في النفس والعقل : ص ٢٠٤ .

٢ - العقل بالفعل أو العقل بالملكة : وهو العقل الذى يتم فيه نقل المعقولات بالفعل ، فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت له ملكة وأصبح هو عقلا بالفعل ، وذلك بالنسبة لما تم تعقله من معقولات ، أما ما لم يعقله منها فإنها تكون بالنسبة له بالقوة .

ونلاحظ هنا أن الفارابى يسوى بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل ، وهو يوحد هنا بين العقل والوجود .

٣ - العقل المستفاد : وهو الذى يدرك المعقولات المجردة أو الصور العقلية والصور المفارقة . والفرق بين الصور العقلية المجردة وبين الصور المفارقة أن الأولى منتزعة من الأشياء المحسوسة ، على حين أن الثانية ليست مادة أصلا ، وإنما هى مفارقة دائما شأنها شأن العقول السماوية المفارقة ، وندركها بطريق الإشراق كهبة من العقل الفعال . ولا يبلغ العقل درجة العقل المستفاد إلا بعد أن تحصل له المعقولات كلها ، معقولة بالفعل أو جلها ، ومتى بلغ العقل الإنسانى هذه الدرجة لم يبق بينه وبين العقل الفعال شئ ، فكأن العقل المستفاد مادة للمعقولات التى تفيض عليه من العقل الفعال وصورة للعقل بالفعل . ونلاحظ هنا أن الفارابى « قد تأثر فى هذه المسألة بتيمستيس لأنه يقول بتدرج الوظائف العقلية فى النفس الإنسانية ، أى بأن العقل بالقوة مادة للعقل بالفعل ، وأن هذا الأخير مادة للعقل المستفاد وصورة للعقل بالقوة ، فى حين أن العقل المستفاد صورة للعقل بالفعل ومادة للصور العقلية . وإنما كان هذا التدرج ضروريا حتى يستطيع العقل النزول إلى مستوى الأشياء الخارجية » (٦٩) . وهذا العقل عند الفارابى جزء خالد فى النفس (٧٠) وهو متأثر هنا كذلك بأرسطو فى مبدأ القوة والفعل . وفى اعتبار العقل المكتسب القريب من العقل الفعال خالدا ، أى فى القول بأن قوة النفس الإنسانية خالدة .

٤ - العقل الفعال : وهو شئ خارج عن النفس الإنسانية أو ذات ما جوهر عقل ما بالفعل ومفارق للمادة . وهو آخر العقول السماوية المفارقة بحسب نظرية الفيض فى الوجود ، أى عقل فلك القمر ، وهو الذى يصير النفس الإنسانية عقلا بالفعل

(٦٩) المرجع السابق : ص ٢٠٦ .

(٧٠) النشار وأبو ريان : قراءات : ص ٣٣٨ .

ويجعل سائر الأشياء المعقولة لها معقولة بالفعل ، ويمكن النفس من تجريد الصور من موادها بعملية الانتزاع ، وعلى ذلك فهذا العقل ليس من مراتب العقول الإنسانية بل عقل كوني ، ويسميه الفارابي الروح الأمين أو روح القدس ، أو نسبته إلى العقل الإنساني كنسبة الشمس إلى العين ، فكما أن الشمس تخرج العين من إبطار بالقوة إلى إبطار بالفعل ، فكذلك العقل يجعل العقل مدركا بالفعل بعد أن كان بالقوة . ويسميه الفارابي واهب الصور . وبهذا العقل ترتبط المعرفة كما يرتبط به الوجود .

وابن سينا لا يخرج في شيء أبدا عن نظرة الفارابي للعقول ومراتبها (٧١) وهناك قوة للنفس سموها عقلا قدسيا وهي عبارة عن استعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعلي إلى شيء كبير وإلى تخريج وتعليم « وليس يشترك في هذا العقل جميع الناس ولا يبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدس لقوتها واستعلائها فيضانا على المتخيلة أيضا فتحاكيها المتخيلة أيضا . وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة ، والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية (٧٢) .

وواضح أن نظرية العقول عندهم أساس لفهم نظرية النبوة وشرحها - كما سيأتي في مبحث المعرفة النبوية من الباب القادم إن شاء الله - .

أقسام العقل عند أصحاب نظرية الاتصال

ويمثلهم ابن رشد الذي تحرر من آراء الإسكندر في العقل ، ذلك لأنها لم تكن تتفق مع نظريته القائلة « بوحدة النفس كذات روحية مستقلة تستخدم البدن كآلة لها . ذلك أن القول مع الإسكندر بأن العقل الهولاني قابل للفساد والفناء معناه ، أن للنفس - وهي جوهر بسيط - جزئين : أحدهما خالد والآخر فان ، ومعناه أيضا أنه من المستحيل أن يتحد العقل المادي مع العقل الفعال اتحادا تاما » (٧٣) .

(٧١) ابن سينا : النجاة قسم ٢ ص ١٦٥ - ١٦٦ ، والرسالة الرابعة في الحدود من مجموعة تسع رسائل في الحكمة : ص ٧٩ - ٨١ والشفاء (الطبيعيات - ٦ - النفس) طبعة الهيئة ص ٣٩ - ٤٠ .

(٧٢) ابن سينا : النجاة : ص ١٦٧ - ١٦٨ . (٧٣) د. محمود قاسم : في النفس والعقل : ص ٢٤٠ .

والعقل الفعال عند ابن رشد ليس خارجا عن النفس الإنسانية ، وليست العقول إلا مظاهر متعددة للنفس ، والعقل الفعال جوهر النفس وليس نوعا آخر من النفس بل هو العملية الأساسية في كل نفس جزئية .

وحيث « إن للصور عند ابن رشد وجودين : موجودا محسوسا أو شبيها بالمحسوس وهو الوجود الذى لها من حيث هى في هيولى . ووجودا معقولا ، وهو الذى لها من حيث تجردها عن الهيولى فلذلك إن كانت هنا صور الوجود ، لها من حيث إنها ليست في هيولى ، فبالضرورة أن تكون عقولا مفارقة إذ كان ليس للصور بما هى صور وجود ثالث » (٧٤) .

أما مراتب العقل (٧٥) عنده فهى ثلاث مراتب أو هى ثلاثة مظاهر نفسية لأنها توجد كلها في العقل الإنسانى وهى :

١ - العقل المادى أو الهىولانى : وهو العقل المستعد للإدراك ، أو النفس ذاتها حين تكون على هيئة استعداد لإدراك معانى الأشياء . ومن ثم فهو عند ابن رشد ذات أو جوهر روحى ، ولما كان لا يتأثر بالمعقولات التى يدركها فإنه غير جسمى . وابن رشد هنا يعدل من نظرة أرسطو للعقل الهىولانى إذ يجعله أرسطو جزءا من النفس بينما يجعله ابن رشد مظهرا من مظاهرها . وهو المظهر المستعد للإدراك . ويجعله أرسطو صورة للنفس ، بينما لا يجعله ابن رشد صورة لها إنما يجعله جوهر غير جسمى يقوم من الجسم مقام الصورة من المادة . وهو يرى « أنه يجب أن تكون هذه القوة القابلة للمعقولات غير المنفعلة أصلا أى غير قابلة للتغيير الذى يعرض للقوى المنفعلة من قبل مخالطتها للموضوع الذى توجد فيه هذه القوة نسبة قوة الحس إلى المحسوسات إلا أن القوة التى تقبل المحسوسات هى مخالطة للموضوع الذى توجد فيه مخالطة ما . وأما هذه القوة فيجب أن تكون غير مخالطة لصورة من الصور الهىولانية أصلا .. وذلك لأنها لو كانت مخالطة لصورة من الصور للزم فيها أحد أمرين : أما أن تعوق صورة

(٧٤) ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة : ص ١٣٦ وتهافت التهافت : ج ١ ص ٣٥٦ .

(٧٥) ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة : ص ١٤٢ فما بعدها د . النشار : قراءات ، ص ٢٦٨ ، د . محمد

غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين : ص ٣٠١ - ٣٠٧ ، وقارن د . محمود قاسم : في النفس والعقل

ص ٢٤١ - ٢٥٠ ، ٢٩١ - ٢٩٢ .

الموضوع وإما أن تغيرها» (٧٦) . أى أن هذه الصورة إما أن تعوق العقل أو قوة النفس عن قبول الصور الأخرى ، وإما أن تغير هذه الصورة وقت قبول العقل لها . ولذا فيجب أن يكون هذا العقل قوة للنفس كاملة بريئة عن كل صورة ، أى لا تستكمل بصورة ما . وهو بهذا يريد أن لا يجعل هذا العقل قابلا للفساد وإنما يعده خالدا . وخلود هذا العقل إنما يهتم به ابن رشد كى يكون فى إمكانه . . إدراك العقل الفعال أو إدراك كل ماهو خالد ، ومن أجل أن يدرك ذاته يقول ابن رشد : « أما أن كل واحدة من هذه المبادئ يعقل ذاته ، فذلك بين ، من أن العقل فينا لما كان هذا من شأنه أعنى أنه يعرض له عندما يعقل المعقولات ، أن يرجع فيعقل ذاته إذا كانت ذاته هى نفس المعقولات ، وكذلك ما إذا كان العقل هنا هو المعقول بعينه فكم بالحرى أن يكون هكذا فى العقول المفارقة ، لأن العقل فينا إذا كانت هذه خاصته من جهة ما ليس منطبعاً فى هيولى ، وإن كان له مع ذلك تعلق بالهيولى فأحرى أن يكون الأمر كذلك فى العقول المفارقة التى ليس لها تعلق بالهيولى أصلاً » (٧٧) . وقد تميز موقف ابن رشد فى نظريته للعقل الهولانى عن أرسطو وشرحه ذلك لأنه ربطاً بوحدة النفس عند تعريفها ، والنفس خالدة ، فلا يصح أن يكون العقل الهولانى إلا خالداً كذلك ، لأنه لا يصح أن تكون النفس خالدة وأحد أجزائها فان . ولذا اختار (٧٨) ابن رشد بالنسبة للعقل المادى القول الذى يرى انه استعداد عرضى ينتج بسبب اتحادات الذرات الروحية بالبدن . وترك قول الإسكندر بأنه مجرد استعداد يفسد بفساد العناصر التى يتكون منها الجسم ومن ثم فهو فان ، كما ترك رأى سائر شراح أرسطو القائل بأن العقل المادى جوهر روحانى يحتوى على شىء بالقوة أو هو استعداد جوهرى فى ذات روحية . وترك رأى الإسكندر بأنه إذا عرفنا العقل المادى بأنه استعداد محض فقد نزلنا به إلى مرتبة الأشياء المادية ووقعنا فى التناقض وهو أن يكون أحد أجزاء النفس خالداً ، وأحد أجزائها فانياً . كما ترك قول سائر الشراح : لأنه يوحى بأن الجوهر العقلى يحتوى على شىء بالقوة مع أنه يجب أن يكون محضاً وغير مركب .

(٧٦) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

(٧٧) ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة : ص ١٤٢ .

(٧٨) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

٢ - العقل الفعال : والعقل الفعال عنده مظهر من مظاهر النفس ، أى ليس خارجا عنها ، وليس هو والعقل المادى فى الواقع سوى شىء واحد هو النفس الإنسانية ، فإن هذه النفس ، إذا اتصلت بالبدن فلها فعلاان أحدهما خاص بانتزاع المعانى وتجريدها ، والآخر استعداد لقبولها (٧٩) .

٣ - العقل المكتسب أو المنفعل : وهو صورة العقل المادى أو هو العقل الهولانى خرج من القوة إلى العقل ويتحد بالعقل المادى من جهة الإدراك فقط . أى أن العقل المادى هو الذى يدرك العقل المكتسب أى أن العقل المكتسب عنده ليس إلا العقل المادى وقد احتوى على المعانى المجردة من الأشياء المادية (٨٠) . وهذا العقل فان بفناء صاحبه . ولذا فإن العقل المكتسب والعقل الهولانى لا يتحدان اتحاد وجود كما أنه لا يستطيع العقل المكتسب إدراك العقل الفعال ، إلا إذا غابت عنه معارفه أى إلا إذا عاد فأصبح عقلا هولانيا (٨١) .

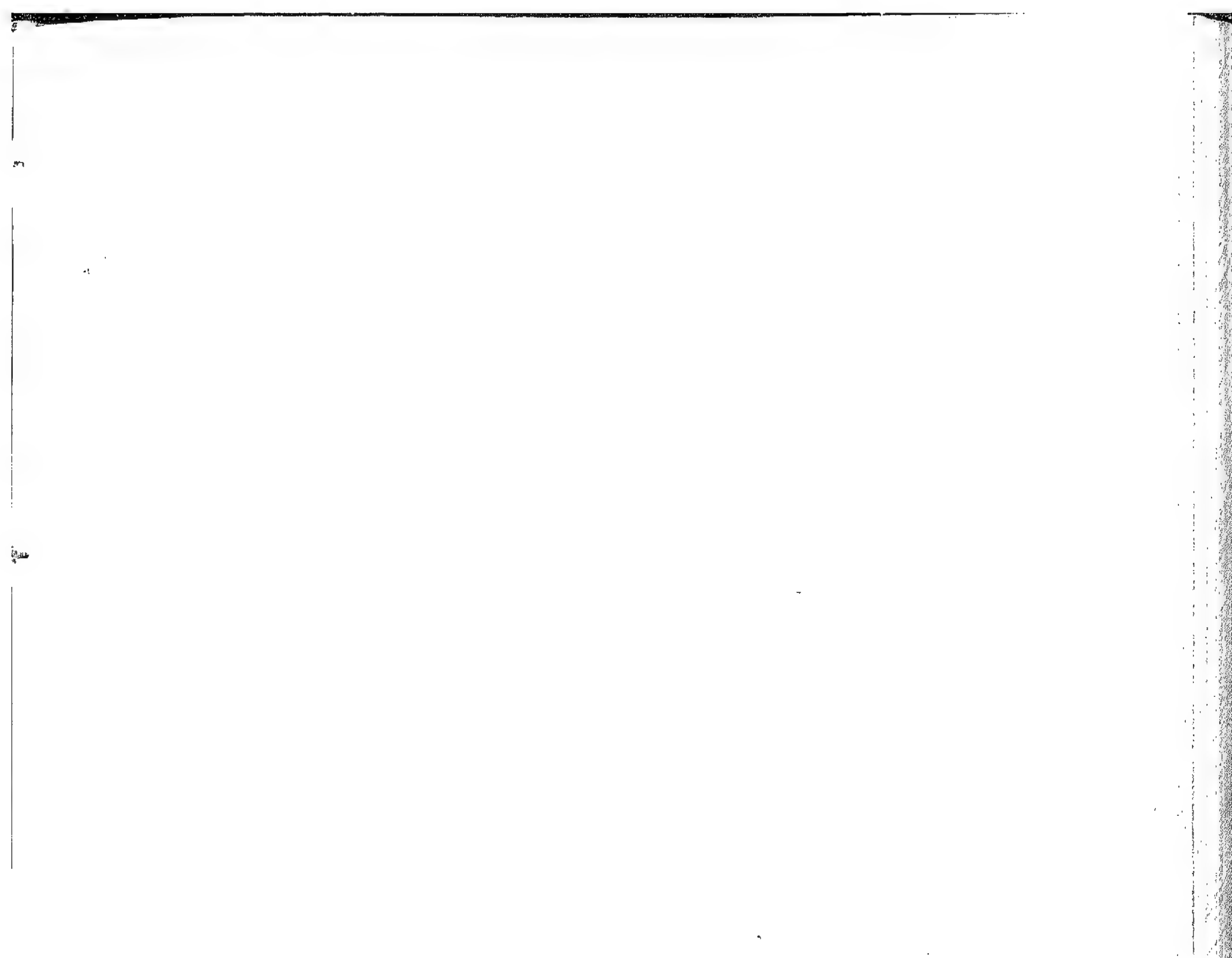
بعد هذا البيان المفصل للأسس التى تقوم عليها طبيعة المعرفة نأتى لتفسير عملية المعرفة بحسب الاتجاهات التى ظهرت فى تفسير الكون والنفس والعقل عند فلاسفة المسلمين .

فنستعين بالله ونقول .

(٧٩) المرجع السابق : ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(٨٠) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ٣٠١ .

(٨١) المرجع السابق : ص ٣٠٢ .



الفصل الثاني
تفسير المعرف الذي فلا سيفاً لمسلمين



*

1

2

3

4

(أ) تفسير المعرفة وعلاقته بنظرية الكون

مما سبق عرضه نلاحظ أن تفسير المعرفة يرتبط عند فلاسفة المسلمين ارتباطا وثيقا بتفسيرهم للوجود أو لنظرية الكون . وإذا كنا قد رأينا عملهم التوفيقى فى تفسير الكون قد أنتج مدرستين : مدرسة الفيض ، ومدرسة الخلق المستمر لا فى زمن ، فإننا نجد عملا فلسفيا موازيا بالنسبة لتفسير المعرفة . وقد درسنا الأساسين اللازمين لتفسير المعرفة والمرتبطين بنظرية الكون وهما النفس والعقل . ويمكننا أن نميز فى تفسير المعرفة بين مدرستين كذلك : مدرسة أصحاب الفيض فى الوجود وتتسم بصبغة إشراقية فى المعرفة ، ومدرسة الخلق المستمر ، وتتسم بصبغة الاتصال فى المعرفة . ذلك أن نظرية الفيض كانت أساسا بنى عليه الفارابى وابن سينا ومن تبعهم آراؤهم . فى النفس والعقل ، العقل الفعال والعقل المادى والهيولانى والعقل المكتسب - كما كانت كذلك منبععا لنظرتهم فى تفسير المعرفة . بينما كانت نظرية الخلق عند ابن رشد مصدرا كذلك لتفسير المعرفة فى شرح اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال خلافا لأسلافه من فلاسفة المسلمين . « إذ إن المعرفة تتناسب مع الوجود أو هى صورة منه بعبارة أدق » (٨٢) فكما تصدر الموجودات المختلفة الكثيرة عن الواحد بطريق الفيض فإن المعرفة كذلك تصدر عنه بطريق الإشراق ، عند الفارابى وابن سينا . وكما « ترتبط جميع الموجودات على نحو ما بالموجود الأول ، فإن الوجود العقلى للموجودات ، هو الذى يربط بينها برباط يجعلها على هيئة كائنات متدرجة فى كمالها ، حتى ينتهى هذا التدرج الصاعد إلى الموجود المطلق » (٨٣) وهذا ما عرف بنظرية الاتصال عند ابن رشد .

وفلاسفة المسلمين مسبوقون فى تفسير المعرفة تبعا لتفسير الكون ، بالقطبيين الرئيسيين لكل توفيق بين المذاهب الفلسفية : قطب الأفلاطونية التى عرفت

(٨٢) د . محمود قاسم : نظرية المعرفة : ص ٣ .

(٨٣) المرجع السابق : ص ٤ .

بالفيض ، وقطب الأرسطوطاليسية الذى يرد الوجود إلى الواقع الطبيعى ، وما تبع هاتين المدرستين من شروح وتوفيق ، ولعل أظهر مدرسة سارت على التوفيق هي الأفلاطونية الحديثة ، التى مالت إلى الفيض بل وزادت عليه .

وفكرة الفيض عند أفلاطون وأفلوطين تعتبر مصدرا رئيسيا للمعرفة الإشرافية ذلك أن النفس التى تمثل مرتكزا أساسيا فى الكون والمعرفة ، تمثل عندهما نقطة اتصال بين عالم المثل أو المعانى الكلية الدائمة الثابتة التى هبطت منه ، وبين عالم الحس أو الجسد ، الذى حلت النفس فيه وتحاول الخلاص منه ، إذ إنها جوهر روحانى ، من طبيعة عالم المثل ، وقد لحقها التشويه بسبب اتصالها بالبدن ، ومن ثم فلا بد لها من التطهر حتى تترقى وتعود إلى طبيعتها غير متلبسة بالمادة ، أو حالة فيها . وهذا التطهر للنفس لا يكون بغير الفيض الذى يغمر النفس دفعة واحدة فتشرق عليها المعرفة الحققة وتسمو بها^(٨٤) . وقد تسربت هذه الفكرة الإشرافية إلى فلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا وكانت موجهة لهم تماما فى نظرية المعرفة الإشرافية .

كما أن إمكان المعرفة أصلا مرتبط بفكرة خلود النفس عند أفلاطون ، ذلك لأن المعرفة لا يمكن تفسيرها - عنده - إلا إذا تأملت النفس المثل فى حياة سابقة على الجسد . فإدراكنا للمحسوسات لا بد وأن تسبقه معرفة عقلية موجودة فينا منذ ميلادنا ، وقبل التوجه إلى الأشياء المحسوسة ، وهذا « إنما يفترض أننا امتلكننا عالم المثل قبل ميلادنا وهو علم خالص يكون تذكره أساس نمونا كله . وعلى هذا النحو فالمعرفة التى لدينا عن الأشياء تفترض أن حياة النفس الحاضرة ليست حياتها بأكملها قط ، كما تفترض وجود المثل . لقد وجدت النفس قبل دخولها إلى حياة الجسد وإذن فليس مصيرها مرتبطا قط بمصير جسدها ، وفضلا عن ذلك يمكننا أن نكون على يقين بأنها ستوجد من جديد بعد هذه الحياة الأرضية طليقة من الجسد . ونتيجة هذا كله ليست المعرفة ممكنة إلا إذا كانت النفس خالدة »^(٨٥) .

ومن ثم فإن المعرفة الحقيقية عند أفلاطون هي معرفة النفس بالتأمل العقلى الخالص لعالم المثل . والبدن يعيق النفس عن المعرفة ويشوشها ، ذلك أن البدن مبدأ الشهوات

(٨٤) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ٣٢ - ٣٣ .

(٨٥) فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ١٠٥ .

ولابد للنفس من التخلص من هذا البدن وشهواته ، وأن تحل الروابط التي تربطها به ، وتحرر لتبلغ معرفة المثال بعودتها إلى طبيعتها الحقة . « فالنفس لا تعرف أبدا ما تعرف إلا حين تفكر من تلقاء ذاتها خالصة من كل تماس بالبدن » (٨٦) .

وتأتى الأفلاطونية الحديثة لتركز كذلك على إشراقية المعرفة لدى النفس وإن كانت تقسم إدراكات النفس إلى ثلاث درجات : الإحساس والنظر والوجد : (٨٧) .

فالإحساس : درجة دنيا من المعرفة يقول عنه أفلوطين : إنه كالرسول الذى يأتى من قبل العقل لإيقاظ النفس . والإحساس له قيمة ، إذ هو صورة للمعقول ويدرك الصور كما هى مفصلة بالاستعانة بالنظر إلا أنه لا يرتفع بالإحساس إلى درجة اليقين أو إلى درجة المصدر الذى يجب أن تبدأ منه المعرفة ذلك لأن الإنسان لا يستطيع أن يتعلق بالمحسوس مادام المحسوس مصدر التغير والكثرة والتعدد .

أما درجة النظر : فهى درجة أعلى من درجة الإحساس ، يرتب فيها الإنسان بين التصورات ، ويربط بينها من أجل البرهان وهنا توجد ثنائية قائمة بين الذات العارفة والموضوع المعروف ولابد من التخلص من هذه الثنائية بالدرجة الثالثة وهى درجة الوجد .

درجة الوجد : يرتفع فى هذه الدرجة للتعارض بين الذات العارفة والموضوع المعروف لأن كل معرفة تقوم على أساس إدراك الذات لوجود خارجى مقابلها ، ومن ثم فعلى أن لا ننظر إلى المعرفة على أنها تحصيل أو كسب أو ملك وإنما نحسبها فقط وجودا أو اتحادا أو هوية ، حيث تعود النفس للوحدة المطلقة أو الاتحاد بالله ، وفى هذه الحالة يسقط كل شئ من الموجودات وتفنى النفس ، وتمحى الآثار الخارجية وتحصل الوحدة ، وتصبح الذات العارفة هى الموضوع المعروف والموضوع هو الذات وتزول التفرقة بين العاقل والمعقول .

وقد سار فلاسفة الفيض المسلمين على هدى هذه الفلسفة الإشراقية ، فوجدوا بين فعل المعرفة وفعل الإيجاد ، وردوا الإيجاد إلى الفيض كما ردوا المعرفة إلى الإشراق - كما سنفصل بعد قليل - .

(٨٦) المرجع السابق : ص ١٠٧ .

(٨٧) د. عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى : ص ١٤٨ - ١٥٠ .

ولكن اتجه الفارابي وابن سينا أكثر ما يكون الاتجاه إلى الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة . فإن ابن رشد قد اتجه بصورة أكبر بل حتى وبصورة كلية إلى أرسطو إذ أخذ مبادئه في تفسير عملية الخلق ، كما أخذ رأيه في تفسير المعرفة ، بل وزاد وضوحا عن مذهب أرسطو ، إن لم نقل حل ما جعله أرسطو معضلا .

اتجه أرسطو بالنفس اتجاها واقعا بعيدا عن المثالية الأفلاطونية واهتم بدراسة الوظائف النفسية دراسة تكاد تكون علمية ، إذ عنى عناية كبيرة بدراسة الإحساسات المختلفة ، وكيفية حدوثها بسبب وجود بعض المؤثرات الخارجية ، كما بذل جهدا كبيرا لبيان طبيعة كل حس من الإحساسات الظاهرة والباطنة .

وذهب إلى أنه لا وساطة بين الله والنفس وأن النفس مسئولة عن وحدة الجسم واتساق وظائفه . ومن ثم فلا وساطة بين العالم المحسوس والعالم المعقول . والعقل عنده قوة صرفة يستطيع أن يتعقل الموضوع كما هو أى تتحقق الصورة المعقولة فيه . وهو ليس نوعا من الحس ، أى ليس قوة جسمية وإن كان يدرك الجسيمات . وهو يختلف عن الحس لأن الحس يدرك الجزئيات بأعراضها ، والعقل يدرك الماهيات مباشرة ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس . والمعقولات موجودة بالقوة في الصور المحسوسة سواء المجردات الرياضية أو الكيفيات الجسمية . وهذا يجعل عملية الفهم أو العلم قائمة على كل من الحس والعقل ، وهذا إبراز لدور الخواس في المعرفة ، إذ إنه لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس ، فإن المحروم حاسة محروم من المعارف المتعلقة بها^(٨٨) .

وتفسير المعرفة عنده هو إخراج ما بالقوة إلى ما بالفعل ذلك أنه لابد للعقل وهو بالقوة من شيء هو بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل فيخرجه من القوة إلى الفعل أى « يجب أن يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصورة في المادة . وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث إنه يصير جميع المعقولات . ومن جهة أخرى العقل المماثل لليلة الفاعلية لأنه يحدثها جميعا . وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء

(٨٨) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

بالإضافة إلى الألوان ، يحولها من ألوان بالقوة في الظلمة إلى ألوان بالفعل» (٨٩) .
وقد كانت نظرة أرسطو مصدرا أساسيا لتفسير ابن رشد للمعرفة . ونفصل الآن
تفسير المعرفة عند فلاسفة المسلمين من خلال مدرستين : مدرسة المعرفة الإشراقية ،
ومدرسة الاتصال .

وقبل أن نتحدث عن هاتين المدرستين ، نتحدث عن الكندي ، كأول فيلسوف
إسلامي ، لنرى تفسير المعرفة عنده ، قبل أن يصبح هذا التفسير إشراقيا على يد
الفارابي وابن سينا واتصاليا على يد ابن رشد .

ب - الكندي وتفسير المعرفة

إن الكندي ، وإن ابتدأت فلسفة المسلمين تتخذ طابعها العقلي ، عنده سواء في
الوجود أو المعرفة إلا أن نظريتي الفيض والخلق المستمر لا في زمن ، لم تظهرها عنده
بوضوح بل إنه في حديثه عن هاتين المسألتين كان مازال قريبا من التصور القرآني إذ
وصف عملية الخلق والإبداع بأنها « إظهار الشيء عن ليس » (٩٠) أي إخراج الشيء
إلى الوجود من العدم كما عرف النفس تعريفا آخر بالإضافة إلى تعريف أرسطو الذي
اشتهر بعد ذلك عند فلاسفة المسلمين ، عرفها (٩١) بأنها جوهر عقلي متحرك من ذاته
بعدد مؤلف ، وهو بهذا يقرر روحية النفس ويصرح بخلودها ولا يتعرض لمسألة
وجودها قبل البدن أو معه ، ولكنه يؤكد أن علاقتها بالبدن علاقة عارضة ، مع أنها
لا تفعل إلا به فهي متحدة به رغم أنها تبقى بعد فائه . وحقيقة الأمر ، أننا مهما
حاولنا إبعاد الكندي عن نظرية الفيض والإشراق بصورة تفصيلية ، إلا أننا نجد
شرحه للوجود والمعرفة كان متأثرا إلى حد ما بالفلسفة اليونانية ، موقفا بينها وبين
الدين . وهو يفرق بين نوعين للوجود : وجود الواجب ووجود الممكن . ومن ثم
يجعل المعرفة لهذا الواجب هي المعرفة اليقينية كما يجعل هذا الواجب هو موضوع

(٨٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٦٤ .

(٩٠) النشار وأبو ريان : قراءات نص من رسالة الكندي في حدود الأشياء ، ورسومها : ص ٣٤٦ .

(٩١) المرجع السابق : ص ٣١٧ ، ٣١٨ .

المعرفة . ويجعل العقل طريقا لمعرفة الواجب اليقينية ويجعل الحواس طريقا لمعرفة العالم المحسوس المتغير ومن ثم فهي لا تتصف بالثبات واليقين بل بالظن . ولكن فكرة العقول العشرة وفيضها وإشراقها بصورة تبدو فيها الروح الأفلاطونية ، لم تتضح تماما إلا بعد الكندي وعلى وجه الخصوص عند الفارابي وابن سينا ، إذ جعلوا العقول العشرة أساسا لتفسير نظرية الخلق ونظرية المعرفة .

أما الكندي بعد أن جعل الخلق إظهارا لوجود الشيء بعد عدم ، جاء ففسر المعرفة على أساس ما أعطى الإنسان من استعداد وطرق لها ، بعضها ظاهرة هي الحواس والعقل والبعض الآخر داخلية هي القلب . ومن ثم فالمعرفة عنده لا تحصل بطريق الإشراق المعرفي وإنما تحصل بثلاث طرق :

أولها : الحواس :

وهي موجودة في الإنسان منذ أن خلقه الله والإنسان يباشر حواسه في وجوده مباشرة قريبة جدا منه ومن ثم فهي مرحلة وجود إنسانى أولى . حيث يقول : « ... هي التي لنا منذ بدء نشونا ... فإن وجودنا بالحواس عند مباشرة الحس محسوسة .. قريب من الحاس جدا » (٩٢)

والمحسوسات لها وجود خارجي عنده منفصل عن الذات العارفة ، إذ يقول : « فالمحسوس أبدا جرم » (٩٣) ويجعل في النفس الإنسانية بالإضافة إلى الحواس ما يطلق عليه القوة الحساسة وهي تلك التي تشعر بالتغير الحادث في كل واحد من الأشياء في الخارج العيني » (٩٤) واعترف الكندي بالوجود الخارجي على هذه الصورة يجعله مخالفا لأرسطو الذي جعل الأسبقية للوجود المنطقي بينما جعلها الكندي - بدافعه الديني - أسبقية في الزمن . وإذا كان الحس يؤكد الوجود الخارجي عند الكندي فإنه بحاجة إلى أن يعمل مع العقل الذي هو الطريق الثاني للمعرفة .

(٩٢) الكندي : رسالة في الفلسفة الأولى (مجموعة رسائل الكندي) تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ج ١ القاهرة ١٩٥٠ م : ص ١٠٦ .

(٩٣) الكندي : رسالة في حدود الأشياء ورسومها . المرجع السابق : ص ١٦٥ .

(٩٤) د. فوقيه حسين محمود : مقالات : ص ٦٠ .

ثانيها : العقل :

وهو مباين للحس والوجود الخارجى يحتاج العقل لإعمال الفكر فيه ومواصلة معرفته بعد الحواس لتبين حقيقته وكشف قوانينه ويوجد فى هذا العقل الأوائل العقلية المعقولة اضطراباً (٩٥) .

وحقيقة الأمر أن العقل والحس يعملان معا فى المعرفة عنده . يقول الكندى : « والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسياً بل تحت قوة من قوى النفس التامة أعنى الإنسانية هى المسماة العقل الإنسانى » (٩٦) .

وهذا يؤكد لنا أن الكندى يحرص على عدم الفصل بين الحواس والعقل فى عملية المعرفة ، وهما يسهمان معا فى إثراء الذات العارفة بمضمون حقيقى له قيمته ووجوده (٩٧) .

ثالثها : القلب :

وهو طريق للإيمان عنده يعمل فوق حدود العقل والحس من الغيبات وإن كان لا يتعارض مع العقل إلا أنه يتجاوزه فيما يعجز عنه هذا العقل . فالعقل يثبت الغيبات والقلب يؤمن بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ويسلمه . ويؤمن بالنبوة على هذا الأساس دونما إشراق .

(ج) تفسير المعرفة لدى المدرسة الإشراقية

اتضححت النظرة الإشراقية للمعرفة عند الفارابى وابن سينا بصورة كبيرة ، حتى أصبحت عندهما مرجعاً لكل من جاء من الإشراقيين بعد ذلك .

(٩٥) الكندى : رسالته فى الفلسفة الأولى : ص ١٠٧ .

(٩٦) المرجع السابق .

(٩٧) د. فوقية : المقالات : ص ٦٧ .

والمعرفة الإشراقية لا ترفض الحس والعقل طريقا للمعرفة ، ولكنها تجعل العقل مصدرا للمعرفة بالإضافة إلى كونه طريقا . إذ هي تبني الوجود والمعرفة على أساس عقلي . وترد كليهما إلى العقل الفعال واهب الصور والمعرفة . ذلك أن ما في العقل من صور عقلية إنما يعود إلى فيض العقل الفعال . والعقل الإنساني وإن كان يعرف الواقع المحسوس عن طريق الحواس إنما يقوم بذلك ويترقى من كونه عقلا هيولانيا أو بالقوة إلى عقل مكتسب أو بالفعل . ويقوم بعملية تجريد وانتزاع للصور العقلية بإبعاد ما يلبسها من المادة حتى يصل إلى درجة العقل المستفاد ، الذي تكون الصور العقلية فيه مجردة وتأخذ قيمتها المعرفية من عقل مجرد مفارق ، هو العقل الفعال ، أو عقل الفلك العاشر أي القمر .

ويشرح الفارابي فكرة الوسائط في المعرفة كما كانت الوسائط في عملية الكون أو الخلق - فيقول : « قد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ليس الأمر كذلك : إن بينهما وسائط وهو أن الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك الصور إلى التخيل والتخييل إلى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ويؤديها منقحة إلى العقل ، فمبدأ معرفة الأشياء هو الحس . إلا أن المعقول من الشيء وجود مجرد ، وهذا الوجود لا يدرك بالحس بل يدرك بالعقل » (٩٨) .

فالنفس بترقيتها من الحس إلى الخيال إنما تستعد بعملية تطهير أو تجريد أو انتزاع أو كما تسمى شجارا حتى تصل إلى مرتبة تستعد فيها لقبول المعاني التي تفيض عليها مع العقل الفعال على هيئة الإشراق . فعملية التجريد والانتزاع هنا ليست هي العملية الوحيدة في المعرفة كما عند أرسطو وإنما هي تمهيد نحو قبول ما يشرق به العقل الفعال على العقل الإنساني في درجة المستفاد من معان أو صور عقلية .

والأشياء المادية التي تلتقي بها الحواس تعرف بأن تتحول إلى معقولات .

والمعرفة عند الفارابي قد تكون بالحس والتخييل وبالقوة الناطقة أو العقل . لكن مرد ذلك كله سواء أكانت الماديات أم المتخيلات أم المعقولات إلى العقل الفعال .

(٩٨) الفارابي : رسالة في جواب مسائل سئل عنها : ص ٢٧ .

يقول : « وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة وقد يكون بالمتخيلة وقد يكون بالإحساس فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة ، فإن الفعل الذى ينال به ماتشوق من ذلك يكون قوة ما أخرى فى الناطقة وهى القوة الفكرية وهى التى تكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والاستنباط .

وإذا كان النزوع إلى علم شيء ما يدرك بإحساس كان الذى ينال به فعل مركب من فعل بدنى ومن فعل نفسانى فى مثل الشيء الذى تتشوق رؤيته فإنه يكون برفع الأجفان وبأن نحاذى أبصارنا نحو الشيء الذى تتشوق رؤيته فهذه كلها أفعال بدنية ، والإحساس بنفسه فعل نفسانى وكذلك فى سائر الحواس ، وإذا تشوق تخيل شيء ما خيل ذلك من وجهين :

أحدهما : يفعل بالقوة المتخيلة مثل تخيل الشيء ، الذى يرجى ويتوقع أو تخيل شيء مضى أو تمنى ما تركته القوة المتخيلة .

والثانى : ما يرد على القوة المتخيلة من إحساس شيء ما ، فتخيل إليه من أمر ما أنه مخوف أو مأمول أو ما يرد عليه من فعل القوة الناطقة » (٩٩) .

والعملية تسير فى مراتب وفق مبدأ المادة والصورة ، فكل قوة مادة للأعلى منها ، وصورة لما هى دونها . يقول الفارابى : « فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة . والحاسة صورة فى الغاذية ، والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة فى الحاسة الرئيسة . والمتخيلة الرئيسة مادة للناطق الرئيسة والناطق صورة فى المتخيلة .. » (١٠٠) وتنتهى المعرفة بالترقى العقلى من درجة العقل بالقوة أو الهيولانى ، إلى المكتسب إلى المستفاد ، لترسم فى القوة الناطقة على هيئة معقولات مجردة من طبيعة العقل الفعال . يقول الفارابى : « ويبقى بعد ذلك أن ترسم فى الناطقة رسوم أصناف المعقولات . والمعقولات التى شأنها أن ترسم فى القوة الناطقة :

منها المعقولات التى هى فى جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل وهى

(٩٩) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة . ص ٤٧ - ٤٨ .

(١٠٠) المرجع السابق : ص ٤٨ .

الأشياء البريئة من المادة .

ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل ، مثل الحجارة والنبات .
وبالجملة كل ماهو جسم أو في جسم ذى مادة ، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها
فإن هذه ليست عقولا بالفعل ولا معقولات بالفعل .

وأما العقل الإنسانى الذى يحصل له بالطبع فى أول أمره ، فإنه هيئة ما فى مادة
معدة لأن تقبل رسوم المعقولات فهى بالقوة عقل ، وعقل هيولانى ، وهى أيضا
بالقوة معقولة وسائر الأشياء التى فى مادة .. وليس فى جواهرها كفاية فى أن تصير
من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ، ولا أيضا فى القوة الناطقة ، بل تحتاج أن تصير
عقلا بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل .. والفاعل الذى ينقلها من
القوة إلى الفعل ، هو ذات ما جوهره عقل ما بالفارق ومفارق المادة ، فإن ذلك العقل
يعطى العقل الهيولانى الذى هو بالقوة عقل شيئا ما ، بمنزلة الضوء الذى تعطيه
الشمس للبصر ... وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى شبيه فعل الشمس فى
البصر ، فلذلك سمي العقل الفعال ، ومرتبته فى الأشياء المفارقة التى ذكرت دون
السبب الأول ، المرتبة العاشرة ، ويسمى العقل الهيولانى العقل المنفعل . وإذا حصل
فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذى منزلته منها منزلة الضوء من
البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولات
فى القوة الناطقة . وتلك هى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس مثل أن
الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية» (١٠١) .

ومن الواضح جدا أن الفارابى قد أرجع المبادئ الأولية للمعرفة أو الأوليات إلى
فيض العقل الفعال ، بعملية صعود بين قوى النفس أو العقل ، وتدرج حتى تكون
مستعدة لهذا الإشراق . ومن ثم فالسعادة عنده «هى أن تصير نفس الإنسان من
الكمال فى الوجود إلى حيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير فى جملة
الأشياء البريئة عن الأجسام ، فى جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك
الحال دائما أبدا إلا أن رتبها تكون دون رتبة العقل الفعال . وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما
إرادية بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية» (١٠٢) .

(١٠١) المصدر السابق : ٥٧ - ٥٨ .

(١٠٢) المرجع السابق : ص ٦١ .

ويوجد تقابل تام بين مراتب المعقولات ومراتب الموجودات ، ذلك أن الأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه والأعلى منها يرفع الأدنى إليه . وكذلك العقل الإنساني فهو ينزع إلى العقل الفعال ، كما أن العقل الفعال يهب الصور لجميع الموجودات الجسمانية ويفيضاها على العقل المستفاد ، فلا غرو إذا جاءت المعرفة العقلية مطابقة لموضوعها الخارجى ، لأن العقل الفعال يجمع في ذاته كل الصور ، فيرسلها إلى عالم الحس ليكسو بها المادة ، كما يرسلها إلى العقل الإنساني ليولد فيه المعرفة . وبين الصور التي في العقل الإنساني والصور التي في عالم الحس مطابقة تامة تجعل المعرفة يقينية . مرد هذه المطابقة إلى صدور جميع الصور الحسية والعقلية عن العقل الفعال ، وغاية العقل الإنساني أن يتصل بهذا العقل المفارق ويتشبه به ، ومعنى ذلك أن المعرفة اليقينية لا تحصل إلا بفيض من العقل الفعال ، الذى هو واهب المعرفة وواهب الصور «(١٠٣)» ومن أجل هذا الاتصال بالعقل الفعال يقوم العقل بالتخلص والتجرد من المادة ، والتكثير والتجزؤ وبالعودة إلى وحدته وكيته ، فتعود بذلك للمعرفة وحدتها وكيته . ويقدر ما ينجح العقل في هذا التوحيد يحصل له الكمال الذى يستتبع قربه من العقول المجردة .

ويحذو ابن سينا حذو الفارابى في تفسيره للمعرفة تفسيراً إشراقياً ، بل ويزيد هذا التفسير شروحا وتأكيدا . وهو يعترف بالحس طريقا للمعرفة ، تصل النفس به إلى المحسوسات لتأخذ عنها صورها . وذلك بتشبهها بالمحسوس وهذا هو الإدراك الحسى عنده ، وهو يعرف الإدراك بأنه «أخذ صورة المدرك ، فإن كان المادى فهو أخذ صورة مجردة عن المادة فقط تجريدا ما لأن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة» «(١٠٤)» .

ومن ثم فليست المعرفة تذكرا ، وإنما هي انتزاع لصورة المدرك بطريق التجريد ، ولكن الإدراك الحسى لا يكفى في المعرفة لأنه لا يجرد الصورة عن كل لواحق المادة ، أو كما يقول ابن سينا : « فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق . ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، وإذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ ، وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة مجردة من جميع لواحقها ولا يمكنه أن يستثبت تلك

(١٠٣) د. صليبا : تاريخ الفلسفة العربية : ص ١٦٥ ، دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام : ص ١٤٨ .

(١٠٤) ابن سينا : النجاة قسم ٢ ص ١٦٨ - ١٦٩ .

الصورة ، وإن غابت المادة فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما ، بل يحتاج إلى وجود المادة أيضا في أن تكون تلك الصورة موجودة له «(١٠٥) . ومن ثم فلا بد أن تأتي مراحل أخرى تابعة للإدراك الحسي ، وذلك بأن تتجمع هذه الصورة في الحس المشترك ثم تذهب إلى الخيلة ، والخيال يرى الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد ، وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادة ، لأن المادة وإن غابت أو بطلت ، فإن الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال ... فإنه - الخيال - قد جردها عن المادة تجريدا تاما ولكنه لم يجردها عن لواحق المادة ، لأن الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما «(١٠٦) .

ثم تأتي مرحلة الوهم ، فتكون الصورة قد اقتربت كثيرا من حدود المعقول ، ولكنها تظل بطابعها الجزئي متعلقة بصور المحسوسات يقول ابن سينا : « وأما الوهم فإنه قد تعرى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد ، لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها بمادية »(١٠٧) . ولكن هذه الصورة قبل أن تتخطى مرحلة الإحساس ، بما حصل لها من عملية انتزاع وتجريد ، تتلقى نوعا من الإشراق من مصدر عقلي ، يقول : « أما الخير والشر الموافق والمخالف ، وما أشبه ذلك فهي أمور في نفسها غير مادية وقد يعرض لها أن تكون في مادة »(١٠٨) وبعد ذلك تبدأ مرحلة الإدراك العقلي ، وهي كذلك مرحلة متدرجة بحسب أقسام العقل ، وعمليات الانتقال من حالة إلى أخرى إنما يكون بما يهبه العقل الفعال من إخراج لما هو بالقوة إلى ماهو بالفعل . أي أن فعل التعقل يكون بسند خارج عن العقل الإنساني هو العقل الفعال واهب الصور .

وعلى ذلك فإن المعرفة عند ابن سينا « من أول مراحلها الحسية ، وكذلك موضوعاتها مجلى لتأثير العقل الفعال وتدبيره . ولا يكون الموقف التجريبي سوى مرحلة مؤقتة وظيفتها تفصيل عملية الإدراك فحسب دون النظر في أصلها

(١٠٥) ابن سينا : النجاة قسم ٢ : ص ١٦٩ .

(١٠٦) المرجع السابق : ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(١٠٧) المرجع السابق : ص ١٧٠ .

(١٠٨) المرجع السابق .

الميتافيزيقي (١٠٩) فالاتصال بين العقل الإنساني المستفاد والعقل المفارق الفعال أساس تفسير عملية المعرفة عنده ، إذ « بالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدأ الذي استبدأ منه وارتقى إلى ذروة الكمال بعد أن هبط عنه » (١١٠) ويتلوه إدراك الجواهر اللازمة للأول بإشراق الأول ولما بعده من ذاته وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلية متبددة المبادئ والمناسب (١١١) ودور الخواص والخيال إنما هو التمهيد فحسب لمعرفة المعاني .

والنفس في سبيل الوصول إلى الاتصال بالعقل الفعال ، إنما تقوم بعملية تطهر تعود بها إلى طبيعتها الروحية أو إلى جوهريتها العقلية ، حيث إن « كمال الجواهر العقل : أن تتمثل فيه جليلة الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه بهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الأول ، بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية ، والأجرام السماوية ثم ما بعد ذلك ، تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل » (١١٢) .

ويزيد ابن سينا المعرفة الإشرافية تفصيلا حتى يظن به أنه متصوف يتحدث بلهجة الصوفية ، وليس الأمر كذلك بل إن العبارة الصوفية التي تلمح عنده ، ليست إلا تعبيرا عن التعليل العقلي للوجود ، والتفسير الإشرافي للمعرفة ، وليست تلك الصوفية العملية القائمة على تزكية الروح بالعبادات والرياضات الجسمية ، وإنما هي صوفية عقلية ، أو إشرافية طريقها التفكير العقلي والرياضة العقلية . ذلك أن طبيعة الوجود - في نظره - في أكمل صورتها عقلية مجردة ، وطبيعة المعرفة في أكمل صورتها لذة عقلية باتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال ، بطريق التطهر من أدران المادة وكدورات الخواص والتجوهر بالتجرد عن كل ما يلبس النفس حتى تعود إلى عالم القدس حيث يقول : « إن للعارفين مقامات ودرجات يخصصون بها ، وهم في

(١٠٩) د. النشار وأبو ريان : قراءات : ص ٥١٣ - ٥١٤ .

(١١٠) الطوسي : شرح الإشارات على هامش الإشارات والتنبيهات لابن سينا . ج ٣ ط ٢ دار المعارف القاهرة : ص ٢٤٢ .

(١١١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات : ٢٨٠/٣ .

(١١٢) المرجع السابق : ٢٢/٤ ، ٢٣ .

حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها (١١٣) وتجردوا عنها إلى عالم القدس « (١١٤) .

وقد وضع ابن سينا هذا النوع من التصوف المعرفي - الإشرافي - الذي أراده ، بأنه ليس تصوف التقرب بالأعمال ، فميز بين كل من العابد والزاهد والعارف ، فقال : « المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد . والمنصرف بفكرة إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف » (١١٥) والعارف عنده أعلى هذه المراتب ويمر فيها ولكن الزهد والعبادة عنده غيرها عند غير العارف ، ذلك « أن الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشتري ويبيع متاع الدنيا ومتاع الآخرة . وعند العارف تنزه ماعما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب . وعند العارف رياضة مالمهمه وقوى نفسه المتوهمه والمتخيلة ، ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور ، إلى جانب الحق ، فتصير مسالمة للسر الباطن ، حينما يستجلى الحق لاتنازعه فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق ، غير مزاحم من الهمم ، بل مع تشييع منها له ، فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس » (١١٦) .

ويتحدث عن المراحل التي يمر فيها المريد من أجل الوصول فيقول : « أول درجات حركات العارفين ما يسمونه بالإرادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني ، من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سيره إلى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد ثم إنه ليجتاح إلى الرياضة والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أعراض :

الأول : تنحية مادون الحق عن مُستن (١١٧) الإيثار .

(١١٣) نضوها : بمعنى خلعوها .

(١١٤) ابن سينا : الاشارات : ٤٧/٤ .

(١١٥) المرجع السابق : ص ٥٧ - ٥٨ .

(١١٦) المرجع السابق : ص ٥٩ - ٦٠ .

(١١٧) مستن الإيثار : طريقته . انظر شرح الطوسي : ص ٧٨ .

والثاني : تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي ، منصرفة عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي .
والثالث : تلطيف السر للتنبيه ...

ثم إنه إذا بلغت الإرادة والرياضة حدا ما عنت له جلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذينة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تحمد عنه وهو المسمى عندهم أوقانا . وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد إليه ، ووجد عليه . ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي . إذا أمعن في الارتباط ، ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتباط . فكلما لمح شيئا عاج^(١١٨) منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره أمرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء .. فإذا عبر الرياضة إلى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق وكان له نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، وكان بعد مترددا ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزيتها وهناك يحق الوصول «(١١٩)» .

وبهذا يكون تفسير المعرفة لدى الفارابي وابن سينا تفسيراً عقلياً إشراقياً . وإننا نلاحظ أن النزعة العقلية هي المسيطرة على تفسير المعرفة وطبيعتها ولكنها عقلية من نوع معين فهي ليست مجرد الوقوف عند التركيز على العقل طريقاً للمعرفة ، ولكنها تتجاوزه إلى أن يكون العقل طريقاً لها ومصدراً . فالعقل الإنساني يتدرج في مراتب الكمال بعد انتزاع الصور من الحس من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد . ثم يتصل بالعقل الفعال الذي هو المصدر للمعرفة ، فيهب الصور للعقل المستفاد ، وهو الذي يخرج العقل من القوة إلى الفعل . وهو الذي يفيض ويشرق على المراحل المعرفية ما يسمى بالشوق أو التطلع إلى أعلى ، حتى تعود النفس بالتجرد والتطهر إلى وحدتها وكنيتها وجوهريتها العقلية ، ولكن هذا التفسير العقلي وإن اصطبغ بعبارات ومصطلحات صوفية ، على الأخص عند ابن سينا ، ليست تفسيراً صوفياً قائماً على العمل ، بحيث تنتهي العملية فيه إلى معرفة صوفية قائمة باتحاد العقل

(١١٨) عاج : رجع والثنى . انظر المرجع السابق : ص ٨٧ .

(١١٩) ابن سينا : الإشارات : ٧٦/٤ - ٩٣ .

الإنسانى بالعقل الفعال . ذلك لأن العقل المستفاد فى المعرفة الإشراقية يبقى غير متحد بالعقل الفعال ، وإن كان العقل الفعال يهبه الصور العقلية . وبعبارة أخرى فإن التفسير الإشراقى للمعرفة يقول بثنائية المعرفة تبعا لثنائية الوجود ، ولا يقول بوحدة الوجود ووحدة المعرفة . ومن هنا كان هناك اعترافه بالمعرفة الحسية ، واعترافه بالمعرفة العقلية . وكان هناك معرفة عقلية تفيض أو تشرق عن العقل الفعال . وكان العالم متكاملا بما فيه من عقول ومادة مكثرة ، وهناك الله سبحانه الذى هو فى تصورهم عقل محض واحد لا كثرة فيه بوجه من الوجوه . وهذه الفيضية فى الوجود ، والإشراقية فى المعرفة لا تبرر اتهام الفارابى وابن سينا بالقول بوحدة الوجود كما ذهب إلى ذلك دى بور بقوله :

« وقد يجوز أن تكون مثل هذه العبارات فى كلام الفارابى ، مجرد ستار ظاهرى يستر عقيدة صوفية فلسفية تقول بفناء العقل الإنسانى فى العقل الكلى وبفنائته فى الله أخيرا . فالفارابى يقول إن العالم إذا نظرنا إليه باعتبار صدوره عن علته ، وجدناه شيئا غير الله . ولكن النفس الإنسانية إذا صعدت إلى العالم العلوى رأت أن هذه الحياة هى عين الحياة الآخرة لأن الله فى كل شئ وهو الكل فى وحدته » (١٢٠) إذ إن المقصود بعبارة الكلى فى وحدته لدى الفارابى ، هو أن الكثرة ترجع إلى الوحدة التى صدرت عنها العقول بطريق الفيض ، وما نظرية فيض العقول عن الله إلا لتفسير صدور الكثرة عن الواجب الواحد أى لتفسير الاثنينية فى الوجود ، بينما عقيدة الفناء ووحدة الوجود الصوفية تقوم على إذابة وجود الممكن فى وجود الواجب حتى يصبح عديم القيمة ووحدة ، المعرفة تقوم من ثم عند الصوفية على فناء عالم الحس وإفقاده كل اعتبار وإذابة العقل الإنسانى فى علم الله بحيث لا يكون ثمة علم إنسانى ، لكن المعرفة الإشراقية تعترف بوجود الممكن حتى مع اعترافها بالواجب وتجعل المعرفة منتزعة من عالم الحس ، وبوساطة الحس والعقل ، مع كونها تعزو الصور العقلية الموجودة فى الحس والعقل وانتقال العقل وتدرج المعرفة إلى ما يهبه العقل الفعال . كما أن الطريق الصوفى لا يلتزم بمنطق العقل ومقولاته وبقضايا المنطق والعقول . أما الطريق العقلى الذى يقابله فهو تأمل فكرى لا يخرج عن قواعد العقل يعود إلى درجة من الكمال والتجرد والانخلاع من المادة ، التى تكدر صفو العقل أو المحسوسات التى تعيق تمام

(١٢٠) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام : ص ١٥٢ .

المعرفة ، حتى يصل الشخص إلى درجة العقل المستفاد ، وهي مرتبة لا يصلها كل أحد من الناس ، فيتصل بالعقل الفعال الذى يهبه الصور أو المعرفة اليقينية . وهو يصل إلى هذه المعرفة وهو فى حالة وعى كامل وسلاح العقل والفكر عنده على أحسن ما يكون ولا يصرح إلا بما هو مع العقل وفى دائرته «(١٢١)».

وأن من اتهم المعرفة الإشرافية بأنها صوفية قد احترزوا بأن هذه المعرفة فى أصلها عقلية وإن ظهرت بعبارات صوفية ولكنها صوفية من نوع آخر غير التصوف الروحى . يقول د . مذكور : « لعل أخص خصائص النظرية الصوفية التى قال بها الفارابى أنها قائمة على أساس عقلى فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحت الذى يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذات لتطهر النفس وترقى إلى مدارج الكمال . بل هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل . وطهارة النفس فى رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب ، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات هناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر بجانب الفضائل العقلية »(١٢٢) . ويصف الدكتور مذكور المعرفة الإشرافية السينوية بأنها فى طبيعتها واقعية مثالية أو حسية تجريبية فى أساسها وعقلية إشرافية فى قمتها(١٢٣) . وهذه المعرفة ثنائية أو ذات وجهتين : فهى إنسانية من جهة الإنسان ، من حيث الوسائل والآلات وعملية الانتزاع والتجريد ، وهى من جهة أخرى إلهية أو عقلية إشرافية - بمفهومهم الفلسفى - لأنها تفيض أو تشرق عن العقل الفعال ، أى أنها عقلية المصدر أو مثالية لأنها تعود إلى الصور التى تكون فى العقل الفعال ، وواقعية لأنها تعود إلى عملية الانتزاع والتجريد للصور العقلية من المحسوسات . ونلاحظ هذه الازدواجية فى طبقة المعرفة لدى فلاسفة الإشراف لأنهم كانوا يجمعون بين مثالية أفلاطون والأفلاطونية الحديثة وبين واقعية أرسطو . وفى صدد تقييم هذه النظرية المعرفية لدى الإشرافيين . وأنها بين المثالية والواقعية أو هى واقعية ومثالية يرى الدكتور البهى (١٢٤) أن الفارابى يقف فى طبيعة المعرفة موقفين ،

(١٢١) جوزف الهاشم : الفارابى ، ص ١٣٥

(١٢٢) د . إبراهيم مذكور : فى الفلسفة الإسلامية : ٣٩/١ .

(١٢٣) المرجع السابق : ١٧٩/٢ .

(١٢٤) د . محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى : ج ٢ ط ٢ عيسى الحلبى القاهرة ١٩٥١ : ص

١٤٤ - ١٤٥ .

تبعاً لرأى أرسطو الذى قلده أولاً ثم لأفلاطون والأفلاطونية الحديثة ومن ثم تبعاً لموقفه التوفيقى بين الدين والفلسفة .

فهو واقعى إذ يرى أن معرفة الطبيعة هى غرض المعرفة والإنسان كمخلوق فى الطبيعة محور عملية المعرفة ، فهو يعرف الاثنينية القائمة بين الماهيات والهويات (١٢٥) وأنه بعقله يعرف الماهيات أو الكليات بانتزاعها من الهويات المقررة فى الخارج وبحسه يدرك الهويات أو الشخصيات وهو هنا يبحث الوجود والمعرفة فى دائرة المنطق أو الدائرة الإنسانية وطريق إدراك الماهية التى هى أعلى طرفى الاثنينية العقل وحده ذلك لأن للماهية عنده وجوداً ذهنياً ، ولأن لهذه الماهية وجوداً مقررًا فى الخارج فى الهويات كان إدراكها فى الخارج المحسوس عن طريق الحواس . ومن هنا كانت اثنينية فى طريق المعرفة ، إحداهما عن طريق العقل الذى يدرك الماهيات بلانتزاع أو التجريد والأخرى طريق الحواس التى تتصل بالمحسوسات وتباشرها . وهذه النظرة لا تستطيع أن تقدم شيئاً إلا فى دائرة عالم الشهادة أو عالم الطبيعة ومن ثم كانت نظريته الإشراقية لإتمام عملية المعرفة ، ومن أجل معرفة عالم الغيب الذى لا يكون بلانتزاع والتجريد الذى أساسه الاتصال بالمحسوسات ، ومن ثم كان التفسير الإشراقى للمعرفة الذى من أجله يمكننا أن نحكم على أن الفارابى كمؤسس لنظرية المعرفة الإشراقية عند فلاسفة المسلمين .

وهو مثالى ، إذ إنه بعد أن ربط المعرفة بالوجود ، والوجود لا يقتصر على عالم الشهادة ، إذن فالمعرفة أيضاً لا تقتصر على هذا العالم ومن ثم كان التفسير الفيضى للوجود الذى يوازيه التفسير الإشراقى للمعرفة . الذى تكون قيمة المعرفة أسمى ، تبعاً لقيمة الوجود ، إذ إن موضوع المعرفة هنا هو الصور العقلية الفائضة ، والتى تنتهى إلى العقل الفعال واهب الصور أو إلى العلم الإلهى . والله هو الوجود الأسمى ومن ثم كانت المعرفة على هذا التفسير هى المعرفة الأسمى . والموجه لهذا التفسير الإشراقى للمعرفة ، لا شك أنه الأفلاطونية أو الأفلاطونية الحديثة .

(١٢٥) الهويات: جمع هوية وهى الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة فى الغيب المطلق. والماهية ما به الشيء هو هو . وقيل منسوب إلى «ما» والأصل مائية قلبت الهمزة هاء لعلها تشبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ماء، والأظهر أنه منسوب إلى «ما هو» جعلت الكلمتان كلمة واحدة: وهى تطلق غالباً على الأمر المتعقل. وإذا كان الأمر المتعقل موجوداً فى الخارج سمي حقيقة، وإذا تحقق فى الخارج متميزاً عن غيره سمي هوية.

انظر: الجرجاني: التعريفات. ص (١٧١، ٢٩٩)

(د) تفسير المعرفة لدى مدرسة الاتصال

يعترف ابن رشد كسائر فلاسفة المسلمين بالوجود الحسى والعقلى ، وأن المحسوس أو الواقع مصدر للمعرفة ، وأن الحس والعقل كلاهما يشاركان فى عملية المعرفة. فالحس « إنما يدرك الصور من حيث هى شخصية وبالجملة من حيث هى فى هيوولى ومشار إليها، وإن كان لا يقبلها قبولا هيوولانيا على الجهة التى هى عليها خارج النفس ، بل على جهة أكثر روحانية ... وأما العقل فإن من شأنه أن ينتزع الصورة من الهيوولى المشار إليها ويتصورها مفردة على كنهها وذلك من أمره بين ، وبذلك صح أن يعقل ماهيات الأشياء وإلا لم تكن هاهنا معارف أصلا » (١٢٦) .

وتسير المعرفة من جهة المحسوس مبتدئة من الحواس إلى الخيلة إلى العقل فى مراحل ومراتب من التجريد والانتزاع ، وكل مرتبة أعلى فهى أعلى وأشرف فى الوجود والمعرفة . ولا خلاف لابن رشد مع سابقيه من فلاسفة المسلمين ، فى مسألة الانتزاع والتجريد من حيث هى عملية تنتقل بها الصورة من المحسوس إلى المعقول ، ذلك لأنهم جميعا أخذوا هذه الفكرة من أرسطو ، لكن الخلاف بينه وبين مدرسة الإشراق السابقة له ، فى مصدر الصور العقلية وطريق حصول العقل الإنسانى عليها ، فبينما كان مصدر هذه الصور عقلا مفارقا خارجا عن النفس الإنسانية ، وبطريق الجذب والإشراق أو الفيض من هذا العقل المفارق على العقل الإنسانى عند مدرسة الإشراق ، فإن هذا المصدر عند ابن رشد قائم فى العقل الإنسانى نفسه من جهة ما هو هيوولانى مستعد، ومن جهة ما هو فعال ينقل العقل الهيوولانى من القوة إلى الفعل بعد عملية التجريد ، وبطريق اتصال العقل الهيوولانى الإنسانى بالعقل الفعال الذى هو مظهر من مظاهر النفس الإنسانية وليس خارجا عنها ولا مفارقا لها. وبعبارة أخرى إن نظرية الاتصال بالعقل الفعال طريقا لتفسير المعرفة عند ابن رشد ، ليست فى حقيقة الأمر إلا « نظرية تجريد المعانى الكلية التى تنتهى بانتقال العقل المادى من القوة إلى الفعل ، وإلا نظرية مثالية فى الحدس العقلى الذى تستطيع النفس الوصول إليه عندما

(١٢٦) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة : ص ٥٧ ، ٥٨ .

تعلم أنها ذات مستقلة عن البدن وفي هذه المرحلة الأخيرة ، تعرف النفس ذاتها على أنها صورة مفارقة ، أى ذات قائمة بنفسها تحدد للجسم كيانه ووجوده» (١٢٧).

وابن رشد في تفسيره للمعرفة بهذا الاتصال ، يسير وفق نظريته في الكون بأن يجعل الخلق إخراج ما بالقوة إلى ما بالفعل ، وبارتباط ذلك بالخالق إذ أنه هو معطى الرباط يقول ابن رشد : « فانظر كيف تلطفت العناية الإلهية لاتصال الوجودين أحدهما بالآخر فجعلت بين القوة المحضة والفعل المحض هذا النوع من القوة . أعنى القوة التى تكون في المكان حتى التأم بذلك هذا الارتباط بين الوجود الأزلى والفساد» (١٢٨). وكما أن معطى الرباط أقدم من الموجود الممكن بالسببية (١٢٩) فالعقل الفعال كذلك أقدم من العقل الهولاني بالسببية ، لأنه هو سبب المعرفة باتصاله به ، وإخراجه من القوة إلى الفعل .

ونظرية الاتصال في المعرفة ترد المعرفة إلى الإنسان أو إلى وحدة العقل الإنسانى الذى هو في أحد مظهريه فعال . وتقيم بناءها على إمكان معرفة الإنسان لذاته . بما فيه من عقل فعال هو من طبيعة عقلية تشبه عقول الأفلاك أو مبادئها ، تلك التى تعقل ذاتها . يقول ابن رشد : « أما أن كل واحدة من هذه المبادئ يعقل ذاته فذلك بين من أن العقل فينا لما كان هذا شأنه ، أعنى أنه يعرض له عندما يعقل المعقولات أن يرجع فيعقل ذاته ، إذ كانت ذاته هى نفس المعقولات وكذلك ما إذا كان العقل هنا هو المعقول بعينه ، فكم بالحرى أن يكون الأمر هكذا في هذه العقول المفارقة . لأن العقل فينا إذا كانت هذه خاصته من جهة ما ليس منطبعاً في هيولى ، وإن كان له مع ذلك تعلق بالهيولى ، فأحرى أن يكون الأمر كذلك في العقول المفارقة التى ليس لها تعلق بالهيولى أصلاً ، ولذلك يكون العقل والمعقول فيها أكثر في معنى الاتحاد مما هو فينا فإن العقل منا وإن كان هو المعقول بعينه ففيه تغاير ما من جهة نسبته إلى الهيولى» (١٣٠) .

(١٢٧) د . محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد : ص ٨ - ٩ .

(١٢٨) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة : ص ٩٤ .

(١٢٩) المرجع السابق : ص ٩٥ .

(١٣٠) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة : ص ١٤٢ ، د . محمود قاسم : في النفس والعقل : ص ٢٨١ .

وابن رشد في نظرية الاتصال أكثر واقعية من سابقه من أصحاب نظرية الإشراق وإن كان الواقع معتبرا لدى الجميع ، ذلك لأن إرجاع المعرفة إلى وحدة العقل الإنساني ، والإنسان من هذا الواقع عند ابن رشد ، أكثر تعبيراً عن الواقع من رد هذه المعرفة إلى جوهر مفارق كما عند أصحاب مدرسة الإشراق . وإن كانت هذه الواقعية قد جعلت ابن رشد يقول بأزلية أو خلود العقل الإنساني بمظهره الهولاني والفعال . يقول ابن رشد : « ولما كان العقل الذي بالفعل منا ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في العالم في جزء جزء منه ومعرفة شيء شيء مما فيه بأسبابه البعيدة والقريبة حتى العالم بأسره وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء ولذلك ما قيل إن العقل الفاعل يعقل الأشياء التي هنا . لكن يجب أن يكون يعقل هذه الأشياء بجهة أشرف ، وإلا لم يكن هنا مغايرة بيننا وبينه . وكيف لا وقد تبين أن العقل منا الذي بالفعل كائن فاسد لتثبته بالهولي ومعقوله هو أزلي في غير هولي ولقصور العقل الذي فينا احتاج في عقله إلى الحواس . ولذلك متى عدمنا حاسة ما عد منا معقولها وكذلك متى تعذر علينا حس شيء ما فأتنا معقوله » (١٣١).

وابن رشد يجعل الإنسان أقرب الموجودات إلى العقول والأفلاك ، بل يجعله « الواسلة التي اتصل بها الوجود المحسوس بالوجود المعقول » (١٣٢) . ومن هنا كان الإنسان محورا لعملية المعرفة وهو بهذا يعطى الوجود الإنساني أهمية أكثر في العالم من النظرة الإشراقية السابقة . ولعله كان مدفوعاً هنا بدافعين : دافع ديني يجعل الإنسان محور عمارة الكون والاستخلاف فيه ، ودافع انتصار للاتجاه الأرسطي الذي قدس العقل الإنساني . فرد وجود الماهيات إلى الوجود العقلي القائم في الواقع معترضا على الاتجاه الأفلاطوني الذي كان يرى مفارقة الصور أو الماهيا لتكون في عالم المثل . ولعل اعتزاز ابن رشد بالنشاط العقلي الإنساني دفعة إلى التركيز أكثر من سابقه على محاولة إثبات الاتصال بين الحكمة والشرعة (١٣٣) من أجل إثبات وحدة الحقيقة على أساس عقلي . وقد كان يدافع بذلك عن الطريقة العقلية التي يوحى بها القرآن فمثلاً دافع

(١٣١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة : ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(١٣٢) المرجع السابق : ١٥٩ .

(١٣٣) ألف كتاباً بعنوان فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال .

عن البرهان العقلي على وجود الله في وجه التقليد ، كمل انتقد أدلة المتكلمين التي تركز على ظاهرة الحدوث كدليل على وجود الله ، وارتضى بدلا منها دليل الاختراع ودليل العناية للذين هما دليلان برهانيان - في نظره - لا يتزعزعان وينفعان لكل طبقات الناس ، سواء أكانوا جمهورا أهل جدل أم خاصة أهل برهان .

ومن مظاهر هذه الواقعية لدى ابن رشد ، أنه كان يجعل كسب المعقولات متوقفا على التجربة ذلك أنه إذا تأملنا حصول المعقولات لنا ، وبخاصة المعقولات التي تلتئم فيها المقدمات التجريبية ظهر أننا مضطرون في حصولها لنا أن نحس أولا ثم نتخيل وحينئذ يمكننا أخذ الكلي ، ولذلك فإن من فاتته حاسة من الحواس ، فاته معقول ما ، فإن الأعمى لا يعقل الألوان ولا يدركها .

وأیضا فإن من لم يحس أشخاص نوع ما ، لم يكن عنده معقوله وليس هذا فقط ، بل يحتاج مع هاتين القوتين إلى قوة الحفظ ، وتكرر ذلك الإحساس مرة بعد أخرى حتى ينقدح لنا الكلي . ولهذا صارت هذه المعقولات إنما تحصل لنا في زمان . وهو بهذا يأخذ طريقا غير طريق الإشرافيين وغير طريق المتصوفة في تفسير المعرفة . ولا وجه لما يقوله الدكتور إبراهيم ييومي مذكور متهما نظرية الاتصال عند ابن رشد بأنها إشرافية وصوفية إذ يقول : « ولعل في هذا الذي قدمناه ما يكفي لإثبات أن ابن رشد اعتنق نظرية السعادة الفارابية ومن الغريب أنه لم يدخر وسعا في نقد الفارابي وابن سينا وتجريحهما ولم يستطع أن يكون لنفسه مذهبا مستقلا ينفصل عن مذهبيهما وهو أشد ما يكون تأثرا بهما في المسائل الصوفية ، فهو يعلن مثلا أن العلم سبيل الوصول والسعادة الروحية وأن أسمى درجات الكمال أن يخترق المرء الحجب ويرى نفسه وجهها لوجه أمام الحقائق العلوية ، ويرفض رفضا باتا تقشف الصوفية وزهدهم وسيلة التجرد والاتصال » (١٣٤) ذلك أن هناك طريقين للاتصال : « اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات في عقلنا ، واتصال يعتمد على القول بأن موهبة الهبة لا تتيسر ، إلا للسعداء ، وإن ابن رشد يقول بالطريق الأول طبقا لمذهبه في تدرج المعرفة الإنسانية في المحسوسات حتى المعقولات أى يقول بتطور طبيعي للمعرفة وينكر الطريق الثاني لأنه لا ينزع منزعا حسيا أو عقليا ، بل يفسر

(١٣٤) د . إبراهيم ييومي مذكور : في الفلسفة الإسلامية : ٥٦/١ - ٥٧ .

المعرفة بنوع من العجائب والخوارق» (١٣٥). وكما يعلق الدكتور محمود قاسم بقوله: «شت أن الفرق بين كلتا النظريتين - نظرية الاتصال عند ابن رشد ونظرية الإشراق عند الفارابي وابن سينا - فإن أبا الوليد إذا تحدث عن اتصال ما فاته يتحدث عن اتصال العقل المادى بالعقل الفعال ... ذلك بأن هذا الاتصال ، اتصال عقل إنسانى محض ، أى عملية عقلية تتم داخل النفس الإنسانية أولا وآخرا . وأما الاتصال لدى الآخرين فذو دلالة أو اتجاه صوفى - إشراقى - لأنه يزعم أنه يرفع الإنسان من عالمه الحسى لينتهى به إلى مشارفة عالم الأمر الإلهى» (١٣٦). واتحاد العقل المادى بالعقل الهىولائى عند ابن رشد يمثل وحدة العقل ووحدة التكوين النفسى للجنس البشرى ، ووحدة العقل التى يصفها « ليست سوى وحدة المدركات العقلية التى يطلق عليها أحيانا العقل بالفعل ، وأحيانا اسم العقل المكتسب ذلك أن جميع الناس يفكرون بنفس الصور العقلية لهذا السبب اليسير ، وهو أن هذه المعانى التى تتألف منها المعرفة الإنسانية إنما تنشأ عن أصل واحد مشترك بينهم جميعا ، وهو العالم الخارجى وما يحتوى عليه من كائنات» (١٣٧).

والنفس عند ابن رشد فى تدرج وظائفها العقلية تنتهى إلى الاتصال ، « وهى إذا أدركت معانى الأشياء المادية استطاعت إدراك ذاتها فى آخر الأمر . وإنما كان ذلك أمرا مستطاعا لأنها كائن مستقل على الرغم من وجود بعض الصلات بينها وبين الجسد وإذا أدركت النفس ذاتها لم يعد ثمة مجال للفرقة بين المدرك والمدرك أى بين العقل والمعقول وذلك لأنه لا يمكن التمييز حينئذ بين مظهرين مختلفين : أحدهما بالقوة الآخر بالفعل» (١٣٨).

وهى مع هذا التدرج واحدة لأنها تسمى عقلا فعلا ، إذا نظرنا إليها على اعتبار أنها الجوهر الروحى الذى يصنع المعقولات أو المعانى ، وتسمى عقلا ماديا حين تقبل المعانى التى تجردها من الأمثلة الحسية الخارجة عنها (١٣٩).

(١٣٥) د . محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد . دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ : ص ٧٨ . ابن رشد : تلخيص كتاب النفس تحقيق د . الأهواى النهضة . القاهرة ١٩٥٠ مقدمة المحقق : ص ٦٠ ، د . محمود قاسم : نظرية المعرفة : ص ٨ ، ٩ .

(١٣٦) د . محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ٢٧٥ .

(١٣٧) المرجع السابق : ص ٢٦٠ .

(١٣٨) المرجع السابق : ص ١٨٢ .

(١٣٩) المرجع السابق : ص ٢٨٧ .

وفكرة خلود العقل عند ابن رشد ينسجم معها رأيُه في إمكان إدراك الخالد إذ ليس من المستحيل أن يدرك الخالد ذاته وغيره من الأشياء الخالدة ، ومن ثم فهي أساس الحدس العقلي أو الإدراك الذاتي عنده .

كما أن « التجرد وعدم الاختلاط بالمعاني التي تحل في العقل الهولاني شرط أساسي في إمكان إدراك النفس لذاتها كجوهر عقلي » (١٤٠) .

كما أن هناك نوعاً من التوازي بين تدرج الوظائف النفسية من جهة الوجود ، ومن جهة المعرفة . فهناك وجود يكمل شيئاً فشيئاً ، وهناك معرفة تسمى هي الأخرى شيئاً فشيئاً وكل مرتبة في الوجود تقابلها مرتبة في المعرفة وقد شرح هذه النظرية فيما يتعلق بالوظائف النفسية الدنيا في كتاب الحاس والمحسوس فقال : « فتكون ها هنا للصورة ثلاث مراتب : الأولى جسمانية ، ثم تليها المرتبة التي في الحس المشترك وهي روحانية ثم الثالثة وهي التي في القوة المتخيلة وهي أكثر روحانية . ولكونها أكثر روحانية من التي في الحس المشترك لا تحتاج القوة المتخيلة في إحضارها إلى حضور المحسوسات » (١٤١) .

وقد وضح هذا التدرج في الوجود والمعرفة في هذه الوظائف بمثال يقربه من الأذهان فقال : إن اللون الذي يحدث في الهواء ليس باللون الذي يحدث في العين واللون الذي يحدث في الحس المشترك ليس باللون الذي يحدث في العين واللون الذي يوجد في الخيال يختلف عن اللون الذي يوجد في الحس المشترك . واللون الذي يحدث في الذاكرة شيء آخر غير الذي يحدث في الخيال .

أما فيما يتعلق بالوظائف العليا أو العقلية : فهي على مظاهر النفس الواحدة أو أقسام العقل الواحد عنده . وهو هنا يفرق بين أمرين : بين الصور المدركة في النفس وبين الصور العقلية المفارقة . أما الأولى فيريد بها الحس والخيال ، وأما الثانية فهي كل من العقل الهولاني والعقل الفعال ، وهذان العقلان شيء واحد من جهة الوجود ، أي أنهما يعبران عن مظهرين للنفس إذا اتصلت بالبدن (١٤٢) وكما أن الصور المدركة في النفس بالحس والخيال تتدرج وتوازي فيها المعرفة الوجود ، فكذلك

(١٤٠) د . محمود قاسم : في النفس والعقل : ص ٢٩٢ .

(١٤١) المرجع السابق : ص ٢٩٤ .

(١٤٢) د . محمود قاسم : في النفس والعقل : ص ٢٩٧ .

الصور العقلية المفارقة أو قوى العقل « تتصل اتصال وجود واتصال إدراك بعضها ببعض فإن نفس الإدراك هو نفس الوجود ونفس الوجود هو نفس الإدراك . ومعنى ذلك أنه لا فارق هناك بين الاتصال من جهتي الوجود والإدراك .

وهناك فارق هام بين الوظائف النفسية الأولى كالإحساس والخيال ، وبين الوظائف العقلية السامية . فإننا إذا رأينا أن الخيال يستكمل بالحس من جهة المعرفة . أى أنه لا وجود للخيال إلا إذا وجدت الصور الحسية قبله ، وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالقوى العقلية إذ لا تستكمل القوة الأسمى مرتبة بالتى هى أدنى منها . بمعنى أن العقل بالقوة يسمو من جهة المعرفة فقط ، فيصبح عقلا فعلا ، دون أن يصحب ذلك انتقال من وجود إلى وجود آخر «(١٤٣) .

وعملية الانتزاع والتجريد ، والتدرج بين صور الأشياء المادية ، ما تزال ترتفع بها هذه الصور حتى تصل إلى الصورة العقلية التى تحل فى العقل الهولاني ، ومعنى ذلك أن الصور المادية ترتقى حتى تصبح صوراً حسية فخيالية فعقلية(١٤٤) أى تصبح عقلا ماديا متصلا من حيث الوجود بالعقل الفعال . ومتصلا به من حيث المعرفة ، وهنا تكمن السعادة والاتصال لا بكونه انتقالا من ذات إلى ذات أخرى ، وإنما هو اتصال داخل النفس الإنسانية ذات الوجهين أو المظهرين . وجه هولاني عن طريق انتزاع الصور من الواقع المحسوس وهو بمثابة الاستعداد ، ووجه فعال قابل للصورة العقلية ومخرجا للعقل الهولاني من القوة إلى الفعل ، وبين الهولاني والفعال المتصلان اتصال وجود ومعرفة عقل مكتسب هو صورة للعقل الهولاني أو المادى ويتحد به من جهة الإدراك فقط وليس من جهة الوجود ذلك لأن العقل الهولاني عنده خالده والمكتسب فان . وهذه هى الحالة الوحيدة التى تتخلف عن معادلة ابن رشد القائلة بأن الوجود يساوى الإدراك والعكس صحيح ومعنى هذا الاتحاد « أن العقل المادى هو الذى يدرك العقل المكتسب ، وذلك على خلاف ما هو معروف فى القوى النفسانية ويعنى بها الخيال والحس . وليس العقل المكتسب شيئا يفيض على النفس من الخارج ، ولكنه العقل المادى وقد احتوى على المعانى المجردة من الأشياء المادية »(١٤٥) . ولا يستطيع

(١٤٣) المرجع السابق : ص ٢٩٨ .

(١٤٤) المرجع السابق : ص ٢٩٩ .

(١٤٥) د . محمود قاسم : المرجع السابق : ص ٣٠١ .

العقل المكتسب إدراك العقل الفعال لأن القاني لا يدرك الخالد ، أما إذا تخلص من معارفه وعاد هيولانيا ، فإنه بإمكانه إدراكه .

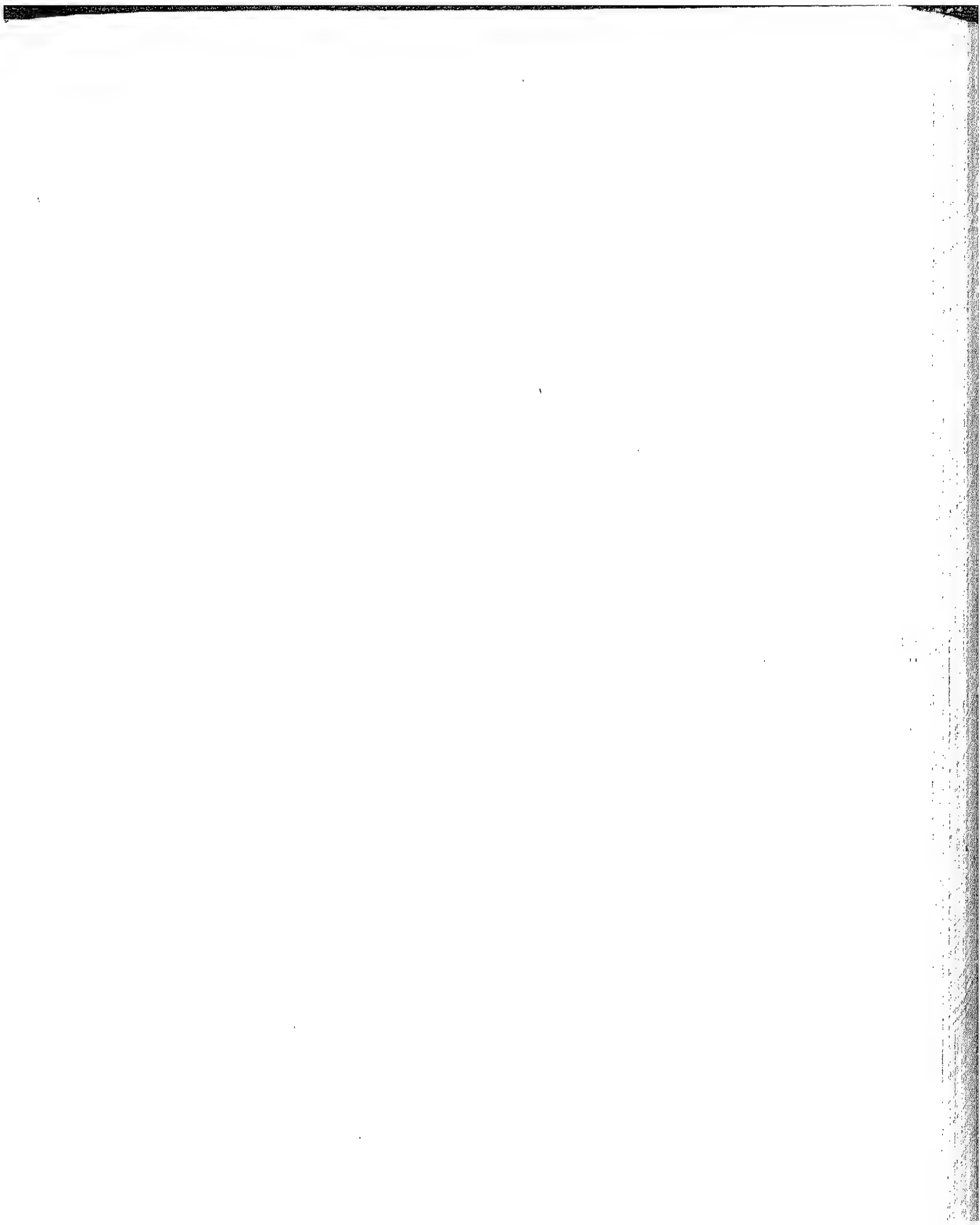
وبهذا تكون نظرية الاتصال لدى ابن رشد تفسيرا للمعرفة بعيدة عن الإشراف وعن أى مصدر خارجي يهب الصور . بل إن النشاط العقلي الإنساني هو مصدر هذه المعرفة وهو طريقها في الوقت نفسه ، مع الاعتراف بالواقع الحسي الذي يكون من مهمة النفس الإنسانية ، انتزاع الصور منه وتحويلها إلى معقولات تتصل بالعقل الفعال الذي هو أحد مظاهر النفس الإنسانية .

وإذا قنا إن ابن رشد كان مثاليا فإن مثاليته لا تعدو أن تكون نابعة من الشرح العقلي لنظرية المعرفة ، ولكن الأمثل أن نقول إنه قد غلب عليه الطابع الواقعي ، إذ لم يعز المعرفة إلى مصدر خارج النفس الإنسانية ، وإنما أرجعه إلى الواقع . ولكن عودة المعرفة إلى الواقع واستمداها منه لا تعني مادية المعرفة عند ابن رشد ، كما حاول جاهدا اتهامه بها أحد الباحثين حين قال : « أما أن فكر ابن رشد في هذا المقام متفق تماما مع التصور الفلسفي المادي لهذه القضية ... بمقاييس الفلاسفة الماديين المحدثين أنفسهم فهم يرون أن الحد الفاصل والحاسم بين المادية والمثالية في هذا الباب أن الماديين يرون أن الأفكار والوعي والعلم كانعكاس للواقع الموضوعي الموجود بشكل مستقل خارج ذهن الإنسان ... » (١٤٦). ذلك أن اعتراف ابن رشد بالواقع الموضوعي للأشياء وأن المعرفة تنتزع من هذا الواقع لم يبلغ به القول إلى أن الفكر انعكاس للواقع الموضوعي ، بل لم يجعله أساسا له ، كل ما ذهب إليه هو أن ثمة توازيا بين الوجود والمعرفة . وهو يقول بجوهرية النفس والعقل وعدم ماديتهما بل ويقول بخلود العقل الإنساني وهذا كله يبعده عن المادية . كل ما هنالك أن واقعية ابن رشد واقعية تثور على نظرية الإشراف المثالية التي ترد المعرفة إلى العقل الفعال المفارق للنفس الإنسانية وتجعل الاتصال العقلي كتفسير لعملية المعرفة قائما في النفس الإنسانية التي لا تعدو أن تكون كلها ليست مادية وإن كانت موجودة في الواقع متصلة بالجسد . ولعل هذا الباحث يريد أن يساير من اتهم ابن رشد بالإلحاد والمادية في الوجود والمعرفة . وهذا أمر من الصعب إثباته .

(١٤٦) محمد عمارة : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد . دار المعارف القاهرة ١٩٧١ . ص ٨٦ وما بعدها .

الفيلسوف المادى لا يقيم وزنا إلا لعالم الشهادة بينما ابن رشد يجعل من أهم ما يميز نظريته فى المعرفة قدرة العقل على التسليم بعالم الغيب بل وأن العلم الإلهى عنده سبب للخلق وسبب للمعرفة البشرية إذ إن الله تعالى زود المخلوقات-فى نظره - بمجموعة من القوانين والأسباب الثانوية من أجل عملية الخلق ، كما زود الإنسان بالعقل الفعال الذى هو أحد مظاهر النفس والذى يتصل به العقل المادى الذى يولى وجهه شطر العالم المحسوس كى تتم المعرفة البشرية .

الفصل الثالث
نقد وتقويم الأسس المعرفية وتفسيرها
لدى فلاسفة المسلمين



١- نقد وتقييم لتفسير عملية الخلق عند فلاسفة المسلمين

نلاحظ مما تقدم ، أن الفلسفة الإسلامية ، قد خاضت في تفسير عملية الخلق ، خوضاً عقلياً ، تكرّماً منها لعقلانية الاتجاه ، وتقديساً للعقل ، على أسس توفيقية بين الاتجاه العقلي اليوناني وبين مفهوم الخلق كأساس يميز التصور الإسلامي ، ولكن الذي غلب على التفسير النهائي لعملية الكون أنها طمست مفهوم الخلق وشرحه على أصول الفهم الإسلامي الأصيل ، من الكتاب والسنة . وكل ما أخذته من الإسلام هو التسليم بعنصر جديد في فهم علاقة الكون بالله وهو عنصر الخلق ، ونقلها لمفهوم الملائكة في الإسلام إلى مفهوم العقول في الفلسفة اليونانية . والأمر جد مختلف ، بين التصور القرآني وبين التصور الفلسفي . ولذلك فيمكننا الحكم على هذا التفسير لعملية الخلق بأنه بعد عن التصور القرآني بمقدار ما قرب من التصور الفلسفي :

١ - فالتفسير العقلي للخلق بنظرية الفيض ، لا يعدو أن يكون خرافة أكثر منه حقيقة ، بل إنه خرافة وثنية تقوم على عبادة الأفلاك والنجوم التي كانت شائعة في العصور السحيقة وألبستها الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة ثوبا من المعقولة ولكنها لم تخرجها عن وثنياتها بل ضمت إليها وثنا جديدا زاد من وثنياتها اسمه العقل . وإلا فما هذه العقول التي تبدأ من الأول الفائض إلى العاشر الذي هو عقل فلك القمر ؟ وما هذه العلاقة بين الكوكب الأخير وعقله وبين المخلوقات في العالم الأرضي إيجابا وتصريفا ؟ وبتعدد العقول وبشرح عملية الكون ماذا يبقى للتصور الديني القائم على أن الله هو خالق كل شيء وأنه المتصرف في كل أمر وأن خلقه للأشياء إنما يكون بقوله لها « كن فيكون »^(١) . فهذه النظرية تخل بمفهوم الخلق الإسلامي ، لأنها تجعل لغير الله ما يمكن أن يفهم منه أنه يخلق ، أو أقل ما فيها أنها تجعل عملية الخلق صادرة بالضرورة عن الله صدور المعلول عن العلة وبلا اختيار ولا قصد ولا علم منه بالتفصيلات بينما يركز القرآن على العلاقة المباشرة في الخلق وأنها عن إرادة

واختيار كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (١٤٧). ذلك أن « الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد » (١٤٨) كما أنها تجعل الخلق ليس إحداثيا بمعنى انفراج الشيء من العدم ، وإنما الشيء موجود قديما ، وكل ما هنالك أنه يخرج إلى الوجود بالفيض وعن طريق وسائط للإيجاد . وحقيقة الأمر أنه لا واسطة بين الله ومخلوقاته في خلقه لها ، وإلا لأدى ذلك إلى احتياج الله لغيره في خلقه للأشياء ، وحاشاه من الاحتياج ، فهو الغنى الخالق لكل شيء . هذا فضلا عن عدم انسجام هذه النظرية مع نفسها ، إذ يمكننا أن نستفسر من أصحابها فنقول لهم : لماذا وقفت عملية الفيض عند العقل العاشر ؟ أليس هذا تحكما في عملية الفيض نفسا ؟ أم إنه التلبس والاختباء وراء العقل في تبرير عبادة الكواكب ؟ ثم إذا كانت العقول السماوية جميعها مفارقة فمن أين تولدت المادة ؟ وكيف تصدر مادة عن عقل أو عن تعقل محض ؟ وكيف يستقيم معنى الألوهية والأول لا يعلم بجزئيات الموجودات ، ويترك ذلك للعقول بل لأدنى وأضعف العقول وهو العقل العاشر - عقل فلك القمر - كما يقولون ؟

٢ - ثم إن مبدأ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ومن ثم فإن تفسير تكثر العالم لا بد أن يكون عن طريق الوسائط ، أو العقول عند الفيضيين . هذا المبدأ قائم على مفهوم خاطيء للواحد ، إذ يرجع إلى تصور أفلوطين لواجب الوجود الأرسطي أو لمثال الخير الأفلاطوني بعد مزجه بالتصوف الشرقي ، لينتهي بالقول بأن الواحد لا صفات له وهو فوق الفكر ، والذي أخذه فلاسفة المسلمين أو من قاموا بعملية مماثلة للجمع بين رأى أفلاطون وأرسطو ، بضرب من العمل العقلي الذي يصور الجانب الإغريقي مشرحا بكل ما يستلزمه من عناصر الشرح ومطبعا على الله والذي يصور محاولة التوفيق بين هذا الجانب الإغريقي وبين الإسلام ، فيما جاء به من صفات لله لتخرج بأن الواحد واحد بسيط لا يتكرر بوجه من الوجوه ، ومن ثم تفسر كثرة العالم على طريقة الفيض كما ذكروها . وهذا التصور لله الواحد تصور مخالف تماما عن تصور القرآن لله الواحد المتصف بصفاته التي منها الخالقية للأشياء من عدم وبلا واسطة ،

(١٤٧) البقرة ١٧ ، يس ٨٢ .

(١٤٨) الغزالي : نهج الفلاسفة : ص ١٣٥ .

وبلا تحكم في مفهوم الألوهية بالمقاييس البشرية . ومن ثم فإن الواحد في نظر القرآن يخلق الكثير ، ولا تتأثر وحدانيته بوجه من الوجوه . ولا ينفع فلاسفة المسلمين شيئا أنهم أضافوا على نظرية الأفلاك في الفلسفة اليونانية والحركين الكثيرين عند أرسطو والمثل المفارقة عند أفلاطون ، صبغة عقلية ، أو سموها بالملائكة من أجل تقريب تلك الوثنيات إلى المفهوم الإسلامي ، تفسيرا لعملية الخلق . ذلك أن الملائكة نفسها مخلوقات لله سبحانه وليست أسبابا ولا عللا ولا يصح تسميتهم واعتبارهم عقولا ، وإنما هم عباد الله مكرمون ومسخرون ﴿ لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ﴾ (١٤٩) .

٣ - كما أن نظرية الخلق المباشر المستمر لا في زمن عند ابن رشد لم تكن إلا نمطا عقليا آخر ، لتفسير عملية الخلق ، فيه ردود الفعل لمذهب الفيض ولكنه لم يخرج عن التصور العقلي الفلسفي لشرح علاقة الكون بالله ، بل كل ما فعله ابن رشد أنه شرح العملية على مبادئ أرسطو بعيدا عن الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة القائلتين بالوسائط . ومن ثم فهو يرفض التفريق بين الماهية والوجود . ولكن هذه التسوية بين الماهية والوجود أو بين العاقل والمعقول ليست حلا لمشكلة الخلق (١٥٠) . ومن ثم يلجأ إلى التفريق بين عالم الشهادة - الأرضي ، الحسي - وبين عالم الغيب - عالم العقول - من أجل تفسير عملية الخلق ، وتفسير صدور الكثرة عن الواحد وعلى قاعدة ارتباط المادة بالصورة وارتباط أجزاء العالم البسيطة مع بعضها وأن الوجود تابع للارتباط ، ومعطى الارتباط هو معطى الوجود ، وأن الخلق إخراج ما بالقوة إلى ما بالفعل . وأن الخلق يعود للسبب الرئيسي وهو العلم الإلهي الذي يخلق الموجودات ويربطها ببعضها بعلاقات السببية الثانوية ولا زمن لهذا الخلق ، إذ هو الحفظ المستمر . وهذا المفهوم للخلق لا يفي بالعرض الإسلامي ذلك أن الخلق إيجاد من عدم وليس مجرد إخراج للشيء من القوة إلى الفعل والله سبحانه ليس بحاجة إلى مادة سابقة أو هيولى من أجل أن يخلق ، وإذا ما رجعنا إلى أصول تفكير ابن رشد ، نجد أنه لم يخرج على فهم أستاذه أرسطو ونظرته للوجود بأنه مركب من مادة وصورة هذا بالنسبة للعالم الأرضي أما عالم العقول أو العالم

(١٤٩) التحريم : ٦ .

(١٥٠) د . محمود قاسم : نظرية المعرفة : ص ٩٦ .

السماءى فمن الصورة وحدها وأن الصورة هى التى تجعل المادة موجودة بالفعل ، بعد أن كانت موجودة بالقوة . كل ما هنالك أنها كانت تخرج من القوة إلى الفعل بالمحركين الذين يرجعون إلى المحرك الذى لا يتحرك وهو واجب الوجود عند أرسطو ، وأنها أصبحت تخرج بفعل الملائكة التى هى أسباب ثانوية ترجع إلى الله كسبب رئيسى عند ابن رشد . فابن رشد وإن تخلص من الفيض التدريجى لتفسير عملية الخلق إلا أنه لم يخرج عن التصور الفلسفى العقلى لها ذلك أن الخلق ليس إبداعا وإخراجا للشيء من العدم ، وإنما هو إخراج ما بالقوة إلى الفعل . وأن الشيء قديم إذ المادة أزلية والصورة تعود إلى علم الله الأزلى والخلق ليس فى زمن وبلا تفاوت ، فالله بمجرد كونه خالقا أو علة للوجود أو سببا رئيسيا فهو يخرج ما بالقوة إلى الفعل ، ومن ثم فالمادة التى تضم إليها الصورة القديمة .

ثم كيف تكون الأشياء حادثة وهى مخلوقة لا فى زمان ، وتصدر عن الله مباشرة صدور المعلول عن العلة ، ذلك المبدأ الذى ارتضته الفلسفة الأرسطية والتى ينتمى إليها ابن رشد .

أليس مفهوم الخلق لا فى زمن بخالفا لصريح القرآن الذى أنزله الخالق سبحانه فالقرآن يثبت زمنا (١٥١) للخلق ، فيقول عز وجل : ﴿ إِنْ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ (١٥٢).

وإذا فشلت الفلسفة الإسلامية فى تفسير عملية الخلق وتجاوزت حدودها فقد فشلت إذن فى تفسير المعرفة .

(١٥١) وحقيقة هذا الزمن لا يعلمه إلا الله سبحانه وهو يحتمل أن تكون هذه الأيام من أيامنا ويحتمل أن تكون أياما أخرى . وقد قال الله تعالى فى آيات أخرى ﴿ تعرج الملائكة والروح إليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ﴾ سورة المعراج آية ٤ ، وقال عز وجل : ﴿ وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون ﴾ سورة الحج آية ٤٧ . وأيا ما كان هذا اليوم إلا أنه زمن . والله سبحانه أخبرنا بأنه خلق السموات والأرض فى ستة أيام وهذا لا تعارض مع قوله عز وجل : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾ سورة يس آية ٨٢ لأنه سبحانه حر غتار فى إرادته متى شاء أنفذ مراده وقد ينفذها فى زمن .

(١٥٢) الأعراف ٥٤ ، يونس ٣ .

(ب) نقد وتقويم لنظرية النفس والعقل عند فلاسفة المسلمين

على ضوء ما مر من تعريف النفس والعقل وبيان طبيعتهما ومصدرهما وكيفية تكوينهما ، وعلاقتها بالجسم وبفكرة الكون عند فلاسفة المسلمين يمكننا أن نسجل الملاحظات التالية :

١ - إن التعريف الذى اتفقت عليه كلمة فلاسفة المسلمين بأن النفس كمال أول لجسم آلى إنما هو تعريف أرسطو لم يغير منه هؤلاء الفلاسفة شيئاً ثم إن ما نسبوه إلى النفس والعقل من طبيعة روحية - إذ قالوا بجوهريتهما - إنما كان بإيماء من التصور الدينى الذى يعتبر النفس هبة روحية من الله سبحانه للجسم كى تكون له عنصر الحياة وأداة التمييز والمعرفة . ويقف العقل كأعلى قوة من قواها لأداء مهمة المعرفة بمعنى أن يكون مناط التكليف والدلالة الواضحة البينة المتميزة على أهلية المكلف للخطاب الشرعى . ولكن تفصيلات الفلاسفة وشروحهم لأقسام النفس ولقوى العقل لا نجد لها مستنداً من الدين أبداً ، وإنما كلا المدرستين : الفيضانية الفارابية ومن تبعها ، والرشدية ، كانتا مقلدتين وناقلتين تماماً لأقسام هذه النفس وقواها من حيث المبدأ والاصطلاحات . وإن كانت تبرز هناك شخصية فيها جدة فإنما كانت فى عملية التوفيق بين الفلسفة والدين وفى محاولة تطبيق آراء الفلسفة اليونانية على مصطلحات الدين فالنفس لدى الفلاسفة هى الروح لدى الدين والعقول ملائكة وعالم العقول عالم الخلق والفيض عالم الأمر . وفى هذه المحاولة من الخطر ما فيها على الفلسفة من جهة وعلى الدين نفسه من جهة أهم .

وإن فلاسفة المسلمين بمحاولاتهم الجادة من أجل شرح نظرية الخلق بنظرية العقول لا يمكن أن يمثلوا بحال من الأحوال التصور القرآنى لشرح عملية الخلق ، وتفسير نظرية الكون . ومن ثم كقاعدة لتفسير نظرية المعرفة وأن الشخص ليستطيع أن يقول : إن الفلسفة اليونانية قد أضفت على الفكر الوثنى والأساطير الشعبية اليونانية الطابع العقلى على يد أفلاطون وأرسطو ، وامتزجت بطابع التصوف الشرقى والعمل التوفيقى على يد أفلوطين ونالت من المسحة الدينية على يد فلاسفة اليهود والنصارى ،

وعادت لتتخذ الطابع الصارم على أيدي فلاسفة المسلمين مع محاولة واضحة لإخراج المفاهيم الإسلامية عن أصالتها . ولم تفلح تلك المحاولات في صياغة نظرية للنفس والعقل ، أكثر من أنها كرست عبادة العقل وأكدت تقديس الطبيعة بما فيها من عقول الأفلاك . وخرجت عن مفهوم الخلق في القرآن إذ جعلته إخراجا للشيء من القوة إلى الفعل ، سواء بطريقة الفيض أو بالتأكيد على جوهرية الكون المركب من مادة وصورة .

٢ - إن تعريف النفس والعقل تعريفا بالحد أمر غير ممكن ذلك لأن كنه الشيء لا يعلمه إلا الله سبحانه . ومن ثم كانت محاولات الفلاسفة اليونانيين ومن تبعهم من فلاسفة المسلمين لا تعدو أن تكون عملا لا طائل من ورائه . ولذا فإن النبي ﷺ لما سئل عن طبيعة الروح وماهيتها نزل قوله تالي : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (١٥٣) . فحقيقة الروح ربانية لا يعلمها إلا الله سبحانه . وكذلك حقيقة النفس والعقل ، وليس هنالك من علم قاطع عن طبيعة كل منهما وحتى عن بيان مساواة كل منهما للأخرى أو عدم مساواتها ولا يعدو التفريق بين هذه المصطلحات إلا محاولات من خلال استعمال كل كلمة منها في غالب الاستعمال . إذ وردت كلمة النفس في القرآن في مائتين وخمسة وتسعين موضعا بمعان منها (١٥٤) :

* استعملت للدلالة على ذات الشيء وحقيقته وجعلته من الجسم الروح كما في قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قُتِلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مَخْرُجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ (١٥٥) فالنفس هنا بمعنى الذات وكما في قوله تعالى : ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ﴾ (١٥٦) والمقصود بالنفس هنا جملة الإنسان من الروح والجسد .

* كما استعملت ويراد بها الروح التي بها الحياة ، وإذا زائلت الجسم نزل به الموت وهي باقية مابقي في الحي نفس . قال تعالى : ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ

(١٥٣) الإسراء ٨٥ .

(١٥٤) مجمع اللغة : العربية : معجم القرآن الكريم ج ٢ : ص ٥٤٠ - ٥٥٠ .

(١٥٥) البقرة : ٧٢ .

(١٥٦) البقرة : ٤٨ : ١٢٣ ، وبهذا المعنى وردت في واحد وستين موضعا في القرآن الكريم .

موتها ﴿١٥٧﴾

* واستعملت وأريد بها القلب والضمير ، يكون فيه السر الخفى ، فقال سبحانه : ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ (١٥٨) فإضافتها إلى البشر يفيد هذا المعنى المتقدم . أما إضافتها إلى الله سبحانه فهو من قبيل المناسبة ، والمشكلة .

* واستعملت وأريد بها معنى في الإنسان يوجهه إلى أفعاله من الخير والشر كما في قوله سبحانه : ﴿ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ﴾ (١٥٩) .

* كما استعملت وأريد بها معنى في النفس به الإدراك والتمييز والإحساس بما يحيط بالإنسان وهذا المعنى يفارق الإنسان في النوم وحيث يغيب وعيه كما في قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ (١٦٠) .

وقد ذكر القرآن للنفس ثلاث مراتب (١٦١) : الأمانة واللومة والمطمئنة فقال سبحانه : ﴿ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴾ (١٦٢) وقال : ﴿ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴾ (١٦٣) ، وقال : ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴾ (١٦٤) .

ولا يقر القرآن الخلاف حول طبيعة النفس ويؤكد على معنى أنها مخلوقة لله تعالى مربوبة له سبحانه لها تعلق بالبدن لا يعلمه إلا الله .

كما عالج القرآن النفس والعقل والروح من خلال وظائفها في الحياة والإدراك فركز على الروح سرا للحياة ، وعلى النفس موطنا للتأثر والانفعال والإرادات والتربية

(١٥٧) الزمر : ٤٢ .

(١٥٨) المائدة : ١١٦ .

(١٥٩) يوسف : ٥٣ .

(١٦٠) الزمر : ٤٢ .

(١٦١) قال شارح الطحاوية : والتحقيق أنها نفس واحدة لها صفات : فهي أمانة بالسوء فإذا عارضها الإيمان صارت لومة تفعل الذنب ثم تلوم صاحبها ، وتلوم بين الفعل والترك فإذا قوى الإيمان صارت مطمئنة « انظر ابن أبي العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية ط ٣ المكتب الإسلامى بيروت ١٣٨٥ ص ٣٨٣ .

(١٦٢) يوسف : ٥٣ .

(١٦٣) القيامة : ٢ .

(١٦٤) الفجر : ٢٧ .

والتهذيب ، وعلى العقل من جهة وظائفه المتمثلة في عمليات التفكير والتعقل والتذكر والتدبر ، والفقه . وعبر عنه بمصطلح القلب كمعنى جامع وكمستقر للمعرفة العميقة والإدراك السليم النافع . وبالفؤاد مقابلا للسمع والبصر أو للحواس بل ومع الحواس . وركز كذل على العقل مناطا للتكليف وطريقا من طرق المعرفة الإنسانية بالإضافة إلى الوحي الذى هو طريق المعرفة النبوية كما فى قوله سبحانه : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ (١٦٥) . ولم يجزىء القرآن قوى النفس والروح والعقل تجزئة عضوية بل خاطبها فى كينونة إنسانية شاملة مخلوقة لله سبحانه ، مطالبة بعبادته وفى حفظه وعنايته وميسرة لما خلقت فيه . ولا يملك أن يقدم العلم أكثر من تخمينات فيما يتعلق بطبيعة هذه الأشياء وعلاقاتها . وإذا كانت النظرة المثالية للنفس والعقل قد قدمت تعريفا لهما على أنهما جوهران مفارقان للجسم أو جوهر واحد كما عند المثالية وقدمت النظرة التجريبية أو الواقعية تعريفها لها بأنها مجموعة من الإدراكات المختلفة المتعاقبة أو انعكاس للواقع الاجتماعى وقدمت مدرسة الفلاسفة المسلمين لهما تعريفا يجمع بينهما ، فإن هذه المدارس جميعا خارجة على نظرة القرآن التى عاجلت القضية من طرفها ، وبما يتلاءم مع طبيعة الإنسان وغرضه فى الحياة الذى أعده الله له . فبينت بصورة موجزة مخلوقية هذا الأشياء وركزت على ما يترتب على مفهوم الخالقية والمخلوقية ، من توجيه للنفس والروح والعقل والقلب لتؤدى كلها الوظيفة العبادية .

٣ - كما أن نظرية تقسيم النفس والعقل تقوم على الخلط بين علم وظائف الأعضاء وبين علم النفس ، إذ تجعل الوظائف الحيوية مثل التغذية والنمو والتولد قوى مقابلة لقوة الإدراك . وحقيقة الأمر أن ما يقوم به الجسم من قوة فى النواحي الحيوية مستند إلى حياة الإنسان التى تكون بدوام وجود روحه التى هى سر الحياة . أما الإدراك فمهمة يتميز بها الإنسان والذى تعرفه عنه أقل بكثير من حقيقته . إذ كل محاولات علم النفس القديم إنما هى محاولات افتراضية لتسهيل تفسير وحل المشاكل العلمية كما أن محاولات علم النفس التجريبى الحديث ما تزال عاجزة عن تفسير هذه القضية بشكل قاطع ونهائى .

ولذا فإننا نكتفى بالمعرفة القرآنية عن هذه النفس وعن عمليات الإدراك والفهم

(١٦٥) الملك : ١٠ .

والروح والقلب والعقل .

كما أن القول بقوى مختلفة يصدر عن كل منها فعل خاص قد يؤدي بنا إلى انفصال الوظائف النفسية عن بعضها البعض في الكينونة الإنسانية ، ونحن نرى أن النفس تتمتع بوحدة وأن الظواهر النفسية ذات وحدة لا تتجزأ وتصدر عن الإنسان أو عن الكينونة الإنسانية غير المجزأة أفعال لا نستطيع أن نتحكم في فصلها عن بعضها ، فنقول : تصدر من هنا أفعال عقلية محضة . ومن هنا أفعال انفعالية محضة ، ومن هناك أفعال حسية محضة . بل إن ما يصدر عن الإنسان من إدراك عقلي وانفعال وإحساس تشعر به الكينونة الإنسانية كلها وهو حصيلتها بجميع قواها وليس حصيلة جزء دون آخر . ولذا فإن الله سبحانه يخاطب هذه الكينونة بصورة موحدة تضيع فيها حدود التجزئة فيجعل الحواس والعقل والمعنى الداخلى في الكينونة جميعا مسئولة مسئولة واحدة فيقول : ﴿ إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾ (١٦٦) . ويضيع الفرق بين المعنى الداخلى الذى يدرك بالقلب وبين المعنى العقل الذى يدرك بالعقل فينسب إلى القلب ويجعل انطماس البصيرة أو القلب انطماسا للحواس ، حتى مع كونها تؤدي دورها الحيوانى فيقول في ذلك كله : ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ، أو آذان يسمعون بها ، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور ﴾ (١٦٧) .

٤ - وأما مسألة أزلية النفس والعقل وخلودهما فهذا مالا يقره التصور القرآنى لأن ماله أول فإن له آمرا . وليس هنالك في عالم المخلوقات إلا وله أول ولا بد أن يفنى ، إذ إن الله سبحانه هو وحده ﴿ الأول والآخر والظاهر والباطن ﴾ (١٦٨) والنفس والروح والعقل تنتهى بانتهاء الإنسان ويموته وإن كان للروح ثمة تعلق بالجسم في عالم البرزخ - من الموت إلى قيام الساعة - فلا ندرى طبيعة هذا التعلق . والدليل على أن كل مخلوق يموت بما في ذلك النفس والعقل قوله سبحانه : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ (١٦٩) وقوله سبحانه : ﴿ كل من عليها فان * ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ (١٧٠) وقوله : ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها ﴾ (١٧١) .

(١٦٦) الإسراء : ٣٦ . (١٦٧) الحج : ٤٦ . (١٦٩) القصص : ٨٨ .
(١٦٧) الحج : ٤٦ . (١٦٨) الحديد : ٣ . (١٧٠) الرحمن : ٢٦ - ٢٧ .
(١٧١) الزمر : ٤٢ .

٥ - إن اعتبار الفلاسفة عقول الأفلاك ملائكة أمر غريب على التصور القرآني دعاهم إليه حب التوفيق بين الدين والفلسفة ونحن لا ننكر أن يكون في السماء ملائكة وأن ثمة عالماً للأرواح الله أعلم به ، ولكن اعتبار الملك نفسه ، عقلاً للفلك وللنفس فلا دليل عليه من علم أو نص شرعي ، وما ورد في الشرع عن الملائكة - وهم من قبيل عالم الغيب - ما يشعر بجسميتهم وأنهم نورانيون وأنهم ليسوا على كل حال عقولاً مجردة . فالقرآن يقول عنهم إنهم رسل الله وأنهم ليتنقلون ويتشكّلون ، ويقومون بتنفيذ أوامر الله وإنهم يكتبون ويحفظون .

والآيات القرآنية الدالة على ذلك كثيرة منها :

قوله سبحانه : ﴿ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴾ (١٧٢) . والسجود حركة جسمية وتخلّف إبليس عن السجود وهو من الجن المخلوق من نار ، والجن أجسام نارية يدل على أن سجود الملائكة سجود مخلوقات تتحرك ، والله أعلم بسجودها وحركتها ، ولكنها ليست على كل حال ، عقولاً مجردة .

وقال سبحانه : ﴿ فَتَادَّتهِ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ ﴾ (١٧٣) . ﴿ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ ﴾ (١٧٤) .

﴿ وَلَوْ تَرَى إِذِ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَاهُمْ ﴾ (١٧٥) .

وقال سبحانه : ﴿ إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ﴾ (١٧٦) وقال : ﴿ وَإِنْ عَلَيْكُمْ حَافِظِينَ * كَرَامًا كَاتِبِينَ * يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ (١٧٧) ، وقال : ﴿ يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾ (١٧٨) .

- | | |
|-----------------------|----------------------------|
| (١٧٢) الأعراف : ١١ . | (١٧٦) الطارق : ٤ . |
| (١٧٣) آل عمران : ٣٩ . | (١٧٧) الانفطار : ١٠ - ١٢ . |
| (١٧٤) الأنعام : ٩٣ . | (١٧٨) النحل : ٢ . |
| (١٧٥) الأنفال : ٥٠ . | |

كل هذا يدل على أنهم ليسوا عقولا .

وقد ذكر الله تعالى لهم أسماء تميزهم عن بعضهم فجبريل ملك الوحي ، وذكر الله تعالى ملكا آخر باسم ميكايل واشتهر اسم عزرائيل ملك الموت . قال تعالى : ﴿ من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكايل فإن الله عدو للكافرين ﴾ (١٧٩) . ولهم وظائف كذلك يوم القيامة كما يقول سبحانه : ﴿ وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا . ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا . كذلك يُضِلُّ الله من يشاء ويهدي من يشاء . وما يعلم جنود ربك إلا هو وما هي إلا ذكري للبشر ﴾ (١٨٠) . فمن جعلهم عشرة أو تسعة عشر أو زعم أن التسعة عشر الذين على سقرهم العقول والنفوس فهذا من جهله بما جاء عن الله وعن رسوله ﷺ ، وضلاله في ذلك بين إذ لم تتفق الأسماء في صفة المسميات في كون كل منهما روحا متعلقا بالسموات . ومن المعلوم أن الملائكة لهم من العلوم والأحوال والإرادات والأعمال مالا يحصيه إلا ذو الجلال . ووصفهم في القرآن بالتنسيب والعبادة لله أكثر من أن يذكر هنا . كما ذكر تعالى في خطابه للملائكة وأمره لهم بالسجود لآدم . وقوله تعالى : ﴿ فإن استكبروا فالذين عند ربك يُستَبَحُّون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون ﴾ (١٨١) ، وقوله تعالى : ﴿ إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف الملائكة مُسَوِّمين ﴾ (١٨٢) . وقوله سبحانه : ﴿ إذ يوحى ربك إلى الملائكة أُنِى مَعَكُمْ فَتُبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرَّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴾ (١٨٣) .

وفي الحديث الشريف عن جابر بن سمرة عن النبي ﷺ قال : « ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها . قالوا : وكيف تصف الملائكة عند ربها ؟ قال يتمون الصف الأول ويتراصون في الصف » (١٨٤) . والأحاديث الصحيحة كثيرة في بيان

(١٧٩) البقرة : ٩٨ .

(١٨٢) آل عمران : ١٢٤ - ١٢٥ .

(١٨١) فصلت : ٣٨ .

(١٨٣) الأنفال : ١٢ .

(١٨٤) صحيح مسل طبعة عيسى الحلبي ٣٧٤ هـ : ١ / ٣٢٢ ومسنند أحمد ٩٨ / ٢ ، ١٠١ / ٥ وأبو داود كتاب صلاة رقم ٩٣ .

صفات الملائكة وأعمالهم وتصرفاتهم المسخرين فيها لله سبحانه ، بما ينفي تماما ما ادعاه الفلاسفة من تطبيق معنى العقول المجردة على الملائكة ، في محاولة وصف عقول الأفلاك ذات الطابع الوثني بالطابع الديني لتقبل في الوسط الإسلامي . فرغمهم أن العقول والنفوس التي جعلوها الملائكة وزعموا بأنها معلولة عن الله صادرة عن ذاته صدور المعلول عن علة هو قول بتولدها (١٨٥) عن الله وأن الله ولد الملائكة وهذا مما رده الله ونزه نفسه عنه وكذب قائله وبين كذبه بقوله : ﴿ لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفوا أحد ﴾ (١٨٦) وقوله سبحانه : ﴿ إلا إنهم من إفكهم ليقولون ولد الله وإنهم لكاذبون ﴾ (١٨٧).

٦ - وقد اشتط الموضوعون للحديث وأصحاب الأغراض الفاسدة من أجل دعم الاتجاه العقلي الوثني في الفكر الإسلامي ، بأن وضعوا أحاديث نسبوها للنبي ﷺ مفادها أن العقل أول المخلوقات ، ومن ثم يتم له شرح نظرية الفيض والصدور واعتبار العقل أول فائض عن الله عز وجل . وقد نوقشت هذه الأحاديث ودرست دراية ورواية من قبل الاتجاه المحافظ على التصور الإسلامي الأصيل بحيث لم يند حديث منها عن الدراسة والتحقيق والنقد . من أشهر هذه الأحاديث حديث يتعلل به فلاسفة المسلمين ، وتابعهم للأسف في نقله الإمام الغزالي في أكثر من موضع من كتبه (١٨٨) ومن تعقب هذه الأحاديث ابن تيمية في كتاب بغية المرتاد أو السبعينية وفي مجموعة الرسائل والمسائل ، وفي نفص المنطق وغيرها من كتبه . ونذكر هنا بعض هذه الأحاديث وما قيل في أحاديث العقل وأكثر اعتمادنا على كتب ابن تيمية .

سئل ابن تيمية (٣) : ما تقول السادة العلماء أئمة الدين في الحديث المروي الذي لفظه : « أول ما خلق الله العقل . فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر . فقال : وعزني ما خلقت خلقا أكرم على منك . فبك آخذ وبك أعطى وبك الثواب

(١٨٥) ابن تيمية : الفتاوى الكبرى ج ٥ - بغية المرتاد ص ٢٧ .

(١٨٦) الإخلاص ٣ - ٤ .

(١٨٧) الصفات ١٥١ - ١٥٢ .

(١٨٨) الغزالي : إحياء علوم الدين : ١/ ٨٢ - ٨٨ تعقيبها المحافظ زين العراق ولم يصحح منها شيئا بل ضعفها كلها . يراجع على هامش الإحياء كتب المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الأحياء من الأخبار للمحافظ العراقي : ص ٨٢ - ٨٨ .

والعقاب « وفي الحديث الآخر الذى لفظه : « كنت كنتا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني فبى عرفوني ». وفي الحديث الثالث الذى لفظه « كان الله ولا شىء معه وهو الآن على ما عليه كان » .

فأجاب رحمه الله (١٨٩):

« أما الحديث الأول : فهو باللفظ المذكور قد رواه من صنف فى فضل العقل كداود بن المحير ونحوه ، واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف بل هو موضوع على رسول الله ﷺ .

وقد ذكر الحافظ أبو حاتم البستي وأبو الحسن الدارقطني والشيخ أبو الفرج بن الجوزى وغيرهم أن الأحاديث المروية عن النبي ﷺ فى العقل لا أصل لشيء منها وليس فى روايتها ثقة يعتمد . فقد ذكر أبو الفرج بن الجوزى فى كتابه المعروف عن الأحاديث الموضوعات عامة ما روى فى العقل عن النبي ﷺ وروى القزاز عن الحافظ أبى بكر الخطيب حدثنى محمد بن على الصورى سمعت عبد الغنى بن سعيد الحافظ يقول : أنا أبو الحسن على بن عمر يعنى الدارقطني : كتاب العقل وضعه أربعة أولهم ميسرة بن عبد ربه ثم سرقة منه داود بن المحير (١٩٠) فركبه بأسانيد أخر . وسرقة سليمان بن عيسى السجزي فأتى بأسانيد أخر . قال وهو على ما قال الدارقطني وقد رويت فى العقل أحاديث كثيرة ليس فيها شيء يثبت . فمنها ما يرويه مروان بن سالم وإسحق بن أبى فروة وأحمد بن شنقى ونصر بن طريف ، وابن سمعان ، وسليمان بن عيسى ، وكلهم متوركون . قلت : ومع ذلك فقد روى أبو الفرج هذا الحديث من طريق يوسف بن محمد عن سفيان الثورى عن الفضل بن عثمان عن أبى هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : « لما خلق الله العقل قال له قم فقام . ثم قال له أدبر فأدبر ... إلخ » .

قال أبو الفرج : هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ . قال يحيى بن سعيد : الفضل بن عثمان رجل سوء وقال ابن حبان وحفص بن عمر يروى الموضوعات لا يحل الاحتجاج به وأما سيف فكذاب بإجماعهم . ورواه أيضا من كتاب أبى جعفر

(١٨٩) ابن تيمية : الفتاوى الكبرى ج ٥ (بغية المرتاد أو السبعينية) ص ٥ فما بعدها .

(١٩٠) قال ابن تيمية فى بغية المرتاد : ص ٢٩ : « داود بن المحير فى أوائل المائة الثالثة » .

العقيلي من حديث سعيد بن الفضل القرشي بسنده قال أبو الفرج : هذا حديث لا يصح وذكر أن سعيدا وعمر مجهولان قال أحمد بن حنبل هذا الحديث موضوع ليس له أصل . قال العقيلي لا يثبت في هذا الباب شيء .

فهذا اتفاق أهل المعرفة على بطلان هذا الحديث (١٩١).

ومع أن هذه الأسانيد سقيمة يقول ابن تيمية : « بل الحديث المروى وإن كان بإسناد سقيم لفظه أول ما خلق الله العقل (بنصب أول والعقل) وذلك لاجبة فيه على أن العقل أول مخلوق ، إذ لقطه أول ما خلق الله العقل قال له أقبل فأقبل . فهو نصب على الظرف إذ ما هي المصدرية ، وهي والفعل بتأويل المصدر الذي يجعله ظرفا . كما يقال أول ما لقيت فلانا سلمت عليه ، أى في أول أوقات لقيته سلمت عليه (١٩٢).

وذكر الحافظ الزين العراقي في تخريجه لأحاديث الإحياء أن هذا الحديث أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أبي أمامة وأبو نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين (١٩٣) كما ضعف الشوكاني هذا الحديث أيضا (١٩٤).

كما أنه لم يثبت في العقل بلفظ « العقل » سوى حديث صحيح واحد (١٩٥) روى في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري قال : خرج رسول الله ﷺ في أضحية أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال : يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار فقلن : ولم يا رسول الله ؟ فقال ﷺ : تكثرن اللعن وتكفرن العشير . ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن . قلن : وما نقص عقلنا وديننا . فقال : أليس شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ؟ قلن : بلى قال : هذا من نقصان عقلها . قال : وإذا حاضت لم تصل ولم تصم ؟ قلن : بلى . قال فهذا من نقصان دينها (١٩٦).

(١٩١) المرجع السابق : ص ٥ ، ٦ . (١٩٢) المرجع السابق : ص ٧ .

(١٩٣) العراقي : المغنى عن حمل الأسفار على هامش الإحياء ٨٣/٣١ .

(١٩٤) الشوكاني : الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة : طبعة أنصار السنة المحمدية القاهرة : ص ٤٧٧ - ٤٧٨ .

(١٩٥) ابن تيمية : بغية المرتاد : ص ٣١ أخرجه الإمام أحمد في مسنده : ٦٦/٢ ، ٦٧ .

(١٩٦) صحيح مسلم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما . (بترتيب محمد فؤاد عبد الباقي) ، طبعة الحلبي سنة ١٩٧٥ ، ٨٦/١ ، ٨٧ ، وانظر صحيح البخاري وابن حجر فتح الباري ٤٠٥/١ ، وانظر مسند الإمام أحمد ٦٦/٢ ، ٦٧ . واللفظ للبخاري .

وبعد : فإن نظرية العقول في الفلسفة الإسلامية بعيدة الصلة عن التصور القرآني كما أنها ثمرة تصور فلسفي مشوب بعناصر مختلطة من وثنية وعبادة للعقل وفيها مسحة من التصوف والتعبير بالمصطلحات الدينية ويراد بها معان فلسفية بغير وجه للجمع أكثر من الافتتان بالفكر الدخيل حتى وصل هذا الافتتان إلى اختلال في منهج البحث عندهم ، ومن ثم إلى اختلال في التصور الاعتقادي وعلى الأخص في شرح عملية الخلق الذي سيتبعه اختلال في شرح عملية المعرفة . وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون ﴾ (١٩٧) ﴿ ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا ﴾ (١٩٨).

(ج) نقد وتقويم لتفسير المعرفة

١ - إن الفلسفة الإسلامية في تفسيرها لعملية المعرفة قد اعتمدت نظرية الكون في الفلسفة الإغريقية وكما قلنا إذا كانت نظرية الخلق فيضاً أو خلقاً ضرورياً مباشراً لا في زمن فإنها نظرية خارجة عن التصور القرآني وإن ما يبنى عليها من تفسير للمعرفة . كذلك خارج عن هذا التطور . وكما أنه لم تتضح علاقة الخالقية في التصور الفلسفي في نظرية الكون ، كذلك لم تتضح علاقة الله بالعلم بالإنسان العارف في نظرية المعرفة .

ذلك أن نظرية الإشراق قد جعلت الوسائط قائمة بين الله سبحانه وبين الإنسان المتعلم وجعلت هذه الوسائط عقولاً للأفلاك منتبهة إلى العقل الفعال ، عقل فلك القمر بينما جعلت نظرية الاتصال الرشدية المعرفة راجعة إلى النشاط الإنساني فحسب من خلال تصور عقلي أضفى الأزلية على العقل الإنساني من أجل الاتصال بالعقل الفعال ، بينما الاثنينية والعلاقة المعرفية بين الإنسان والله سبحانه في التصور القرآني ، صورتها أوضح وأتم إذ أن الله سبحانه الخالق الواحد بلا وسائط ، وهو واهب العلم بلا وسائط فهو الذي خلق وعلم . وما أعطاه الله سبحانه للإنسان من طرق معرفية

(١٩٧) الزمر : ٦٧ .

(١٩٨) الكهف : ٥١ .

كالخس والعقل والوحي ليست إلا طرقا للمعرفة أو وسائل ولكنها ليست وسائل
تتدخل في عملية المعرفة ، كما أنها ليست مصدرا لها أو منبعا . إذ المنبع الوحيد
للمعرفة الإنسانية هو العلم الرباني كما يقول سبحانه ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ
فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾ (١٩٩) ويقول سبحانه : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ
كُلَّهَا ﴾ (٢٠٠) ، ويقول سبحانه : ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمْ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ
عَلِيمٌ ﴾ (٢٠١) . ويقول الرسول ﷺ : « مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم ،
كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب
الكثير . وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا
وزرعوا . وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ .
فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثنى الله به فعلم وعلم . ومثل من لم يرفع
بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به » (٢٠٢) ويقول ﷺ أيضا : « من
يرد الله به خير يفقهه في الدين وإنما أنا قاسم والله يعطي . ولن تزال هذه الأمة قائمة
على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله » (٢٠٣) .

فالعلم هبة ربانية ، والنفس لا تقوم بعملها المعرفي بصورة ضرورية أو طريقة
آلية ، كما ترى الفلسفة .

والقرآن وهو يجعل العلم أساسا لمهمة الإنسان في الحياة ، وميزته على سائر
المخلوقات . كان همه الرئيسي أن يقوم الإنسان بما أعد من أجله في هذه الحياة . ولم
يكن همه إعطاء هذا الإنسان تحليلا عقليا أو شرحا نظريا لعملية المعرفة ، بل إنه كما
أعطاه ما يلزمه ويوجهه إلى الهدى في نظرية الخلق ، أعطاه ما يلزمه في عملية المعرفة .
فبين له أنه محتاج إلى الله في العلم . كما أنه أيقظ فطرته وجعل عقله مناطا للتكليف .
وجعل له الخس والعقل والوحي طرقا للمعرفة . وذكره بعملات عقلية أو معرفية
كالذكر والتعقل والتفكير والتدبر والفقه وما إلى ذلك ، بعيداً عن التعقيد الفلسفي

(١٩٩) النساء : ١١٣ .

(٢٠٠) البقرة : ٣١ .

(٢٠١) البقرة : ٢٨٢ .

(٢٠٢) ابن حجر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري السلفية ١٣٨٠هـ : ج ١ ص ١٧٥ .

(٢٠٣) المرجع السابق : ١٦٤/١ .

الذى يدعى التدرج فى المعرفة الإنسانية فى مراحل ومراتب لاتعدو كلها أن تكون تخمينات وظنيات . ولا يمنع أن تكون للفتة ما فيها أبرزها القرآن فى كل سياق، من اختيار لفظ معرفى دون الآخر، ففى استعمال يعقلون قد يلحظ إجراء القياس العقلى وعدم الوقوع فى التناقض . وفى استعمال التفكير قد يلحظ الاستنباط والاستدلال والروية . وفى استعمال التذكر قد يلحظ استرجاع معنى نسيه الشخص أو تناساه ... وهكذا . ولكن هذه الاصطلاحات لم تؤخذ أخذا فلسفيا ، ولم يقيم القرآن بتنظير عملية المعرفة ، تمثيا مع هدفه فى هداية الناس وأن يكون هذا القرآن سهلا واضحا ينتفع به كل الناس ، وفيه ما يلزم الإنسان عابدا لله سبحانه وحاملا راية العبودية لله والتحرر من كل أحد سواه .

ومن ثم فإننا نحكم بأن ما خبطت فيه الفلسفة الإسلامية فى تفسيرها لعملية المعرفة لا سند لها فيه من كتاب أو حديث ، اللهم إلا تعسفا منها فى إخراج مفهوم الملائكة عما هو فى القرآن لتكون عقولا ، وإلا اضمثاء للصيغة الفلسفية على المفاهيم الدينية .

٢ - إن عقلانية الاتجاه فى الفلسفة الإسلامية سواء فى مجال الخلق أو مجال المعرفة هو أهم ما يميزها . فالعقل أساس الخلق وواهبه والعقل أساس المعرفة وواهبها ، والعقل معطى الرباط ومعطى المعرفة والعقل أيضا هو الشارح لهذا كله . وهذه نظرة قدست العقل وأخرجته من مفهومه السليم بأنه نعمة من الله سبحانه للإنسان وميزة له على سائر المخلوقات . وأنه لا عقول للأفلاك بل هى مسخرة بتسخير الله لها مع اعتقادنا بأن لله جنودا كثيرين ، منهم الملائكة وهى مخلوقات جسمية وليست عقولا ، أمرها الله بوظائف لا تخالف الله ولا تعصيه فى أمره . والعقل الإنسانى طريق للمعرفة وهو يعمل مع الحواس ولا يضير التصور القرآنى أن ينظر الإنسان فى الواقع إلى المحسوسات بكيونته كلها : حسه وعقله ووجدانه وأن ينتزع منها صورا عقلية ، وفى الإنسان استعداد لفهم هذه الصور . ولكننا لا نستطيع أن نجزم بشئ مما يجرى فى داخل النفس أو خارجها ، مما يمكن أن نسميه تفسير الحقيقة العملية المعرفية . وليس يفيدنا فى شئ أن ننشئ نظرية لتفسير الخلق وتفسير كنه المعرفة والنفس والعقل ، بل إن ذلك ليس من منهج القرآن الكريم .

كما أن العقل عاجز عن صياغة نظرية فى ذلك لأنه عاجز عن إدراك الأسرار الإلهية فى الخلق والمعرفة . وهناك طريق آخر هو الوحي أو النبوة . وأنا نكتفى بما أعطيناه

عن طريق النبوة من معلومات عن الخلق والمعرفة وما وجهنا إليه . والفلسفة حينما خرجت على المفهوم القرآني فتجرات على شرح عملية الخلق والمعرفة ، تمادت أكثر ، فجعلت النبوة أيضا لا تعدو أن تكون طريقا عقليا ونظرية عقلية في المعرفة (٢٠٤) . والنبوة كطريق معرفي طريق آخر غير طريق العقل . ومن ثم فإن مهمة العقل في الفلسفة تجاوزت دورها وقيمتها وحدودها عن النظر القرآني .

٣ - إن هذا التفسير لعملية المعرفة فيه خروج عن التصور القرآني لطبيعة الألوهية . فالفارابي يضيف على الألوهية صفة تخرجها عن الذاتية ويجعلها مثل سائر العقول فيقول : « ولأنه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه فإنه بجوهره عقل بالفعل ... وهو أيضا معقول لجوهره .. بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا وعقلا بالفعل وبأن ذاته تعقل معقولا بالفعل .. فإنه عقل وإنه معقول وإنه عاقل هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد » (٢٠٥) ومن ثم فإن الفلسفة عموما تتجه نحو تجريد الله من الذاتية إلى اعتباره علما أو عقلا محضا أو فكر الفكرة أو صورة الصورة كما يرى أرسطو . وتكون هذه الفكرة مجالا خصبا لفلاسفة المسلمين للتوفيق بين الدين الذي ينفي الجسمية عن الله ، وبين الفلسفة الأرسطية التي تصفه بأنه العلم أو العقل المحض . ومن ثم على أساس ذلك يفسر ابن رشد أن هذا العلم الإلهي هو الذي يفسر الخلق ويفسر العلم ، إذ بناء على درجة التجرد من المادة يمكن تحديد درجة العلم والمعرفة . وهكذا كانت النفس الإنسانية أقرب إلى معرفة الملائكة نظرا لأن الإنسان مكون من نفس وجسم . وكذلك تتفاوت درجات العلم الملائكي تبعا للمراتب التي حددها الله لها (٢٠٦) . ولعل انتهاج العقلية الصارمة هي التي جعلت فلاسفة المسلمين يخرجون على التصور القرآني للألوهية ذلك أن براهينهم العقلية المحضنة عندما تستخدم لإثبات الوجود الواقعي خارج العقل تعاني صعوبة في الانتقال أو الخروج من عالم التصورات العقلية إلى عالم الموجودات خارج العقل . وعلى الأخص إذا كان هذا الوجود ليس جسميا وليس متحيزا في مكان (٢٠٧) . ومن هنا

(٢٠٤) كما سيأتي بحثه في المعرفة النبوية :

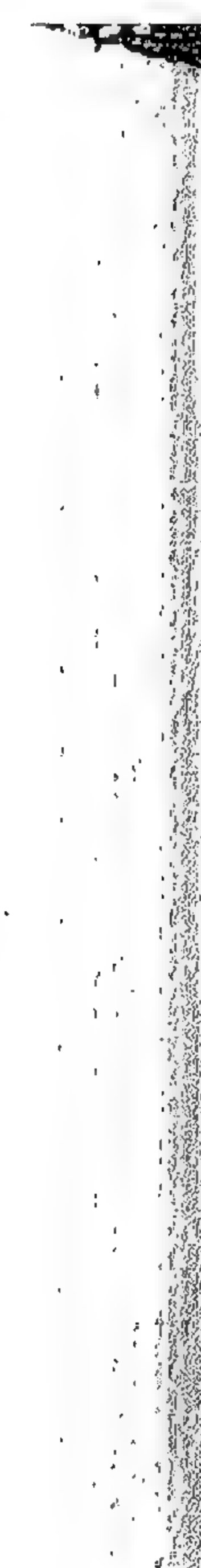
(٢٠٥) الفارابي : آراء هل المدينة الفاضلة : ص ٨ .

(٢٠٦) د . محمود قاسم : في النفس والعقل : ص ١٢١ .

(٢٠٧) عبده فراج : معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى : ص ٩٦ .

يجعلون تصورهم لله بأنه عقل من أجل إتمام عملية المعرفة وتسهيلاً للانتقال من عالم التصورات العقلية إلى عالم الوجود الواقعي .

وبعد هذه الجولة مع فلاسفة المسلمين في تفسيرهم للمعرفة نأق لطبيعة المعرفة في القرآن الكريم ، لا من جهة الرد على المذاهب الفلسفية ، وإنما من جهة بنائه للمعرفة وتفسيرها ، على أساس رباني . إذ الربانية مصدر المعرفة والربانية طبيعتها والربانية تفسيرها .



الباب الثالث

طبيعة المعرفة في القرآن الكريم

وفيه :

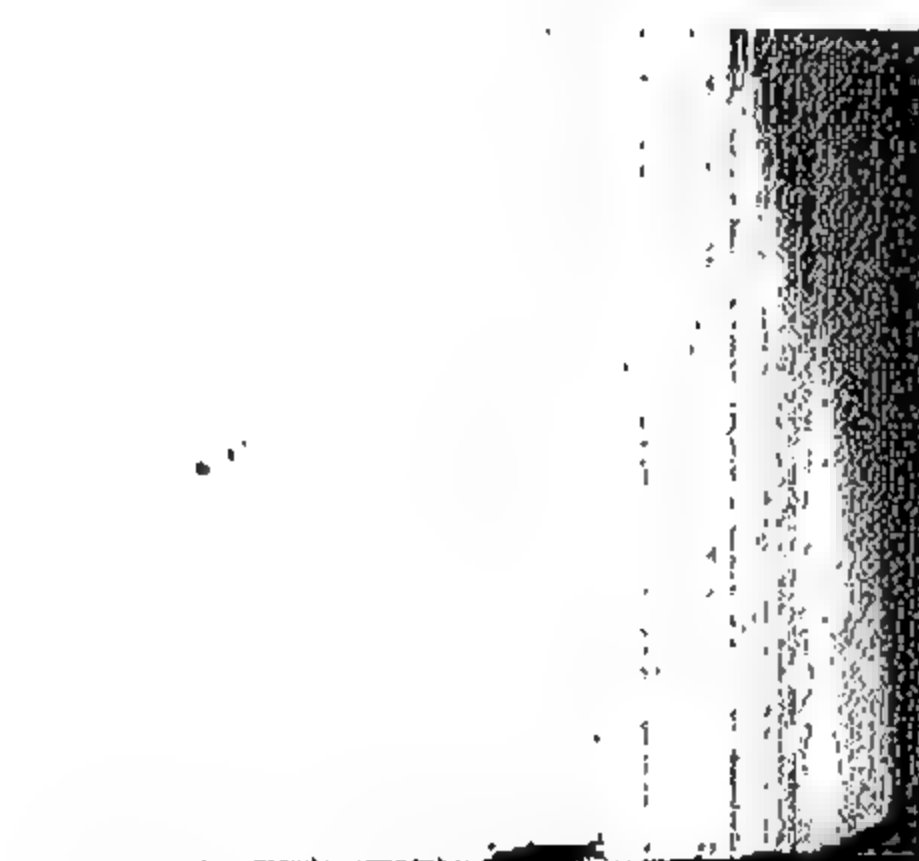
تمهيد

الفصل الأول : المعرفة والوجود :

- (أ) المعرفة والوجود أثران للذات الخالقة .
- (ب) المعرفة نوع من الوجود وصفة للإنسان .
- (ج) الوجود شقان .
- (د) مبادئ رئيسية في تفسير الكون .

الفصل الثاني : تفسير المعرفة في القرآن الكريم

- (أ) مفهوم المعرفة ، ودليلها .
- (ب) معرفة خصائص وليست معرفة ماهية .
- (ج) ازدواجية المعرفة .
- (د) المعرفة طارئة ومكسوبة .
- (هـ) معيار المعرفة .



الباب الثالث طبيعة المعرفة في القرآن الكريم

تمهيد

حينما يكون البحث في طبيعة المعرفة في القرآن الكريم ، يكون مختلفا عن طبيعة المعرفة في أى مبدأ أو فلسفة . ذلك لأننا حين كنا نبحت طبيعة المعرفة لدى المثالية والواقعية ، ومن ثم لدى فلاسفة المسلمين ، كنا بصدد البحث عن المعرفة لدى اتجاهات إنسانية وتفكير إنسانى سواء كان في أصول المعرفة أو في تفسيرها .

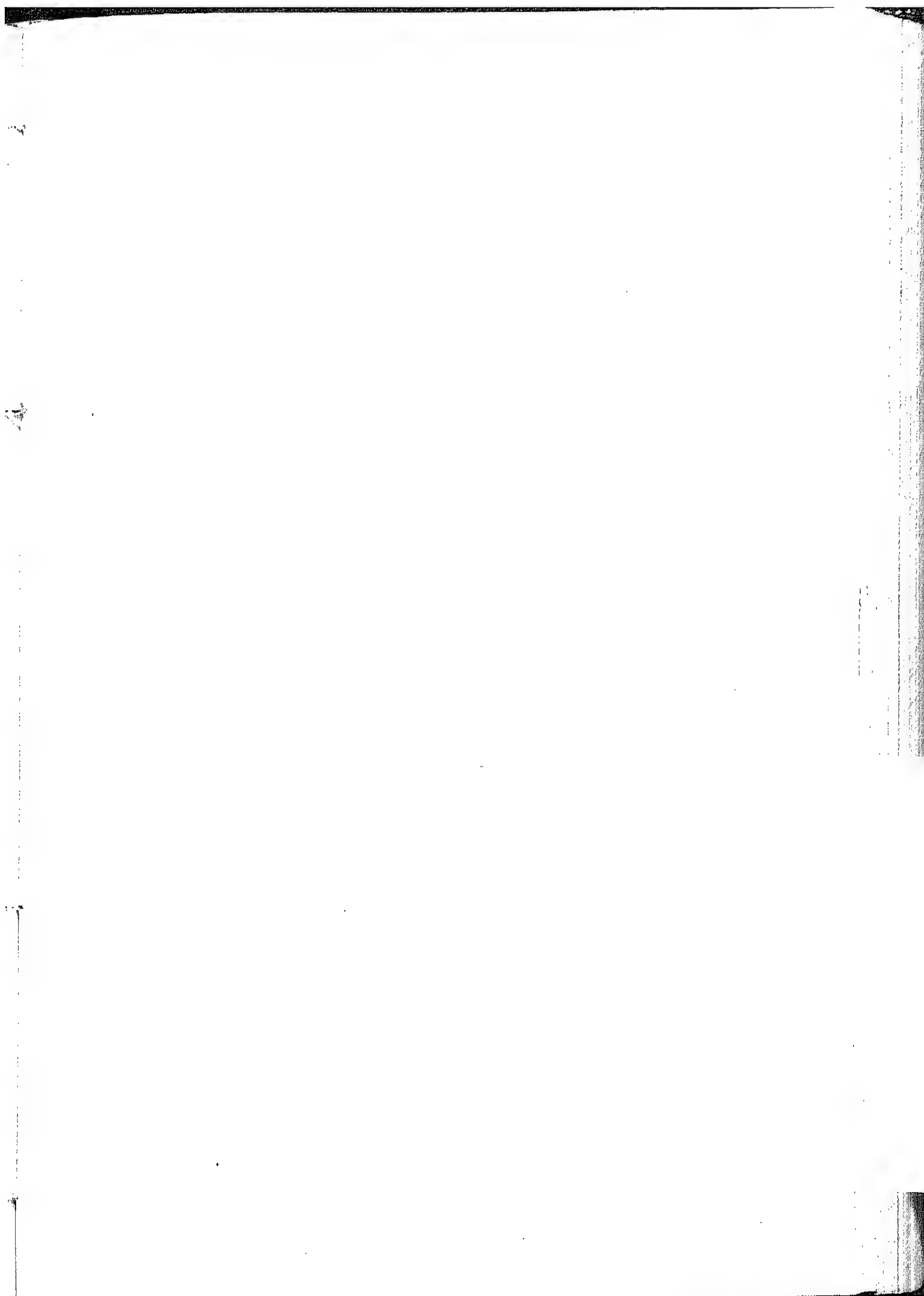
ولكن البحث هنا يختلف بالنسبة للقرآن من أول خطوة نخطوها . ذلك لأن القرآن هو مصدر المعرفة وهو متميز بهذه المصدرية ، عن كل منهج ، ولا وجه للقاء بينه وبين منهج آخر ، فضلا عن أنه لا وجه للمقارنة الحقيقية بينه وبين مذهب آخر ، إذ المقارنة على الحقيقة تقتضى التساوى ، في الأساس ، ولا أساس للتساوى بين منهج ربانى ومنهج بشرى ، فالقرآن كتاب الله سبحانه ، الذى أنزله على عبده محمد ﷺ ليكون للناس في الأرض كلها ، عقيدة وشريعة ونظام حياة ، وليكون بديلا عن كل ما تحمله البشرية من معارف وأوضاع ، لتعود إلى المنهج الجديد فتتخذ مصدرها للمعرفة ، وموضوعا لها ومقياسا لكل ما تعرفه أو يسمح لها أن تعرفه . وعلى ذلك فالقرآن مصدر للمعرفة ومنهاج وموضوع ومقياس . وهو متميز أساسا في أنه من عند الله خالق الإنسان . ولا وجه للقاء بين المعرفة الإنسانية والعلم الربانى إلا بمقدار ما يسمح الله سبحانه الخالق لهذه الإنسانية أن تعلمه إذ العلم الإنسانى قرين الإنسان في مخلوقيته لله ، كما قال سبحانه : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ » خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ » اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ . الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ » (١)

(١) العلق : ١ - ٥ .

وعلى ذلك فإن أهم ما يتميز به القرآن هو ربانيته ، فهو من عند الله ، وتنبتق من هذه الربانية ، نظرتة للمسائل كلها ، الوجود والمعرفة القيم ، والبشر كلهم - كجزء من الوجود - وسائر الموجودات مدينة لله سبحانه في وجودها ، إذا إن الله سبحانه هو الخالق لكل شيء وهو العليم بكل شيء ، وعلى هذا فالإنسان مدين لله سبحانه في معرفته وعلمه ، وعلى رأس معارفه معرفته لله ربه سبحانه. وإذا كان الإنسان قد أعطى المعرفة نعمة ، كما أعطى الخلق نعمة ، فإنه بذلك قد أعطى مصدرا مضمونا ويقينا للمعرفة . ولذا كان من الجهل ، كل الجهل ، أن تحبط الإنسانية في تقديسها للتفكير البشرى المجرد ، ومن الضياع كل الضياع ، أن تعيش ساذجة بلا مقومات من عقيدة أو مبدأ . ويكفى في هذا العلم الرباني أن صاحبه سبحانه خبير بما خلق عليم بما يحتاجه هذا المخلوق : ﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ (٢) .

وإذا كنا نتحدث عن المعرفة الإنسانية فإنما نتحدث عنها - في أبحاثنا المعرفية القرآنية - على أنها أثر من آثار الله الخالق العليم سبحانه . إذ أن ما أعطى هذا الإنسان من ميزة معرفية على سائر المخلوقات وما جعل الله له من الأدوات والوسائل والاستعدادات المعرفية ، وما فتح الله له من ميادين النظر والتفكر والعلم ، وكل هذه نعم من الله عليه وآثار قدرة الله وعلمه وحكمته ، يكون شكره عليها بأن يتوجه الإنسان أول ما يتوجه إلى معرفة الله سبحانه والإيمان به وبسائر أركان الإيمان ، والالتزام بما أمره الله به واجتناب ما نهى عنه ، ومن ثم فإن النشاط الإنساني المعرفي أو العلمي مرتبط بهذه الغاية وهو خادم للإيمان .

الفصل الأول
المعرفة والوجود



(أ) المعرفة والوجود أثران للذات الخالقة

إذا كانت المعرفة الإنسانية فصلا من باب الوجود بالتعبير الفلسفى فإن الوجود الكونى والمعرفة أثران منسجمان متناسقان من آثار خالقية الله سبحانه فى نظر القرآن . وإذا كانت المعرفة طريقا ومبررا للمذهب أو العقيدة فى الوجود فإنها ترتبط فيه تماما بهذه العقيدة . وهنا يوافق القرآن بل ويدعو إلى البدء من الوجود إلى المعرفة ، وليس العكس ، ذلك أنه لا يوجد هنالك بحث مجرد أو معرفة مجردة ، وإنما الإيمان قضية تظهر إلى الوعى من أعماق النفس ، والعقيدة فى مجتمع ما إنما تلقن وتسير الحياة وفقها ، قبل طور الوعى الفردى للشخص، والإنسان يؤمن بعقيدة قبل أن يصوغ نظرية فى المعرفة . ومن هنا يكون دور المعرفة هو مناقشة قناعات الإنسان واعتقاداته فما كان منها صادقا أقره وما كان غير ذلك رفضه ، وتتدخل هنا عوامل البيئة والتربية ، بالإضافة إلى الفطرة ولذا فإن النبى ﷺ قال « ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (٣)

فالمعرفة علم ووعى بالاعتقاد ، والوجود أوسع من دائرة المعرفة ويتجاوزها ، إذ ليس كل ما يعرفه الإنسان هو الموجود فحسب ، ولكن مالا يمكنه معرفته فلا يسوغ له أن يجزم بعدم وجوده .

والمعرفة فى حد ذاتها علم بالمذهب أو الاعتقاد ، وعلم بما يستلزمه هذا الاعتقاد من شريعة ونظام . وإذا كان القرآن عقيدة وشريعة ونظام حياة ، فإن أول ما يصدق على المعرفة القرآنية هى أنها العلم بهذه العقيدة والشريعة ونظام الحياة ومن ثم كانت الأصول التى تقوم عليها العقيدة والشريعة والنظام ، هى الأصول التى تقوم عليها المعرفة الإنسانية المستمدة من القرآن والخصائص التى يتسم بها الوجود إنما هى خصائص تُتَّسَم بها المعرفة .

(٣) الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة واللفظ لمسلم . انظر صحيح مسلم بشرح النووى طبعة دار الشعب : ٥١٢/٥ وانظر فتح البارى شرح صحيح البخارى ، لابن حجر العسقلانى طبعة السلفية : ٢٤٥/٣ .

والأساس الرئيسى لهذه الأصول فى الوجود والمعرفة هو أن الله سبحانه هو الخالق لكل شىء بما فيه الإنسان . فقضية الخالقية الواحدة لكل شىء ، أساس العقيدة . ومن ثم فإنه العليم بكل شىء هو أساس المعرفة ، إذ مخلوقية الإنسان لخالقه أساس وجوده ، وصفة الإنسان المعرفية أو العلمية بتعليم الله له أساس علمه ومعرفته . قال تعالى : ﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴾ * إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً * إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً ﴿ (٤) وقال سبحانه : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِ بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿ (٥) .

والقرآن قد أيقظ الفطرة البشرية أو الكينونة الإنسانية بما أوتيت من استعدادات سليمة للتفكر والنظر من أجل أن تؤمن بوجود الله سبحانه ، وتلتزم بما يترتب على الإيمان بخالقيته الواحدة من التوجه إليه وحده فى مجالى : تقديم الشعائر وتلقى الشرائع . ولذا فإننا نجد أول ما نزل على رسول الله ﷺ من القرآن لم يقصد بناء نظرية فى المعرفة المتجردة ، والبحث العقلى المجرد كى يقوم الإيمان بعد ذلك على أساس هذا البحث ، وما يمكن التوصل إليه . فوجود الله سبحانه والوجود بصفة عامة أسبق من الإنسان وإدراكه ، ولا ينتظر أن الإنسان حتى يوجه بحثه ونظره فيقر بوجودهما على ضوء نظريته فى المعرفة وإنما كان هذا الوحي الذى أنزله الله تعالى إيقاظاً للإنسان كى يقرأ باسم ربه الذى خلق ومن ثم علم . فالعلم طريق الإيمان بالوجود وأسمى ما فى هذا الوجود وجود الخالق سبحانه إذ قال عز وجل : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ ﴾ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ . كلا إن الإنسان ليطغى ﴿ (٦) . وهو بهذا يرشدنا إلى القواعد التالية :

— البدء من الوجود إلى المعرفة . فالله ربنا هو الخالق . وهو الذى ينبغى أن نعلم بربوبيته وخالقيته وسائر صفاته .

(٤) الإنسان : ١ - ٣ .

(٥) البقرة : ٣١ - ٣٢ .

(٦) العلق : ١ - ٦ .

- الله سبحانه هو الذى علم كما خلق ، والإنسان معلم بتعليم الله له .
- الوجود الإنسانى والمعرفة الإنسانية كلاهما منبثق من الوجود الربانى إذ كلاهما يعود إلى الله فى الخلق .
- إبراز دور الإنسان كذات مخلوقة تتصف بالعلم - بتعليم الله - فى الكون المخلوق .

(ب) المعرفة نوع من الوجود وصفة للإنسان

وإذا كان الأمر إلى الإنسان أن يقرأ وأن يعرف أن له ربا خالقا عليما ، علمه ما لم يعلم ، فهو أمر فى الوقت نفسه بمعرفة مسألة وجود الإنسان أو الذات العارفة ليعرف الإنسان نفسه ، ولكنها ليست على أساس أن الوجود كله يعود إلى معرفة النفس ، وإنما معرفة النفس كأساس للمعرفة كلها هى فى حد ذاتها معرفة لها بأنها موجودة مخلوقة بخلق الله لها ، وعارفة عالمة بتعليم الله لها . ومن ثم يفترق القرآن عن المذاهب التى ترد الوجود إلى الذات العارفة فما تدركه هذه الذات العارفة فهو الموجود ، ولا وجود لما لا تدركه هذه الذات إذ يجعل القرآن المعرفة نابعة من الوجود . بل أن الهدى القرآنى يجعل الوجود أعم من الإدراك . ذلك أن العلم أو المعرفة أو الإدراك لا يمثل إلا نوعا من أنواع الوجود ، وهو الوجود الذهنى للشيء الموجود ، بل قد يتصور الذهن مالا وجود له ، كما أن الإدراك ليس شرطا للوجود ، إذ إن هناك موجودات لا يستطيع الإنسان أن يدركها ، ومع ذلك فإنه لا يستطيع بل لا يصح له أن ينكر وجودها .

والقرآن هنا متميز عن كلا المعسكرين الفلسفيين : المثالى الذى يحصر الوجود فى المدرك والمدرك، والواقعى الذى يجعل الإدراك انعكاسا للوجود الواقعى فحسب . ومن ثم فإن كلا المعسكرين يخلان بالوجود والمعرفة . إذ القرآن يشير إلى أن للأشياء وجودا واقعيًا، وأن الإنسان العارف يعرف شيئا عن هذا الوجود ، ومن ثم تكون معرفته وجودا ذهنيًا للشيء ، وأن هنالك من الموجودات ما هى موجودة ، ولا يدركها العقل الإنسانى . ذلك أن فكرة عالم الغيب وعالم الشهادة فكرة رئيسية فى النص القرآنى ، والإنسان إنما له علم بوجود هذين العالمين على وجه الإجمال . ولكن

علمه ومعرفته محدودة ونسبية فيهما كما وكيفا ، وهذا يعنى أن ثمة وجودات في أصلها وكمها وكيفياتها ليست في متناول معرفة الإنسان ، وقدرته المعرفية ، وإنما أعطيت له هبة من الله سبحانه وبمقدار وبوصف وبكمية وكيفية تتناسب مع دور الإنسان في الحياة ، وما يحتاجه من أجل أن يكون محققا لما أعده الله له ، عابدا مسبحا بحمده سبحانه ، والمعرفة صفة للإنسان من حيث هو كائن حي عالم بالوجود ، يقول البغدادي في حد العلم نقلا لمذهب علماء أهل السنة بأنه « صفة يصير الحى بها عالما » (٧).

ويقول أبو البركات البغدادي مبينا العلاقة بين الإدراك والوجود ، وكيف أن دائرة الوجود تتعدى دائرة الإدراك : « إذا أدرك الإنسان شيئا من الأشياء بحاسة من حواسه البصر والسمع والشم والذوق واللمس وعرفه وعرف إدراكه ، قال عن ذلك الشيء إنه موجود . وعنى بكونه موجودا غير كونه مدركا ، بل كونه بحيث يدرك قبل إدراكه له وبعده ، وقبل إدراك مدرك آخر له وبعده ، فإن الشيء يكون في نفسه بحيث يدرك فيدركه المدرك وهو بتلك الحالة قبل إدراكه ومعه وبعده . وتلك الحالة التى يسميها المسلمون وجودا . ويقال للشيء لأجلها إنه موجود ، وهو كونه بحيث يدرك . ثم إن الذهن يتأمل فيعلم أن الإدراك لا تشبث له في الوجود . وإنما هو شيء يكون للموجود في وجوده من المدرك له . وليس هو أمرا للشيء نفسه وإنما كونه بحيث يدرك هو صفته التى له في ذاته وبذاته . ثم نرى أن من الأشياء ما يدركها مدرك ويعجز عن إدراكها مدرك آخر . ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذى عجز عن إدراكها فلم يدركها قادحا في وجودها ، بل هى موجودة سواء أدركها أو لم يدركها . فيجوز أن يكون من الموجوات مالا يدرك أو لا يدركه بعض المدركين ، فإن الإدراك ليس شرطا في الوجود ، وإنما الوجود شرط الإدراك » (٨).

وعلى ذلك فإن الإنسان في نظر القرآن غير مكثف بنفسه من الوجهة المعرفية ، كما أنه ليس خالقا لنفسه من الجهة الوجودية .

(٧) البغدادي : أصول الدين : ص ٥ . واطر تعريف العلم عند علماء الكلام فيما سبق في المدخل : ص ٣ وما بعدها .

(٨) أبو البركات البغدادي : الاعتبار في الحكمة والطبيعات والإلهيات : ج ٢ طبعة حيدر آباد ١٣٥٧هـ : ص ٢٠ ، ٢١ .

وإذا كانت المعرفة الإنسانية في نظر القرآن من جنس الوجود ، فإنما تتميز عن المذاهب الفلسفية المثالية والواقعية في ناحيتين :

أولاً : في جعل المعرفة تابعة للوجود .

وثانياً : في تفسير هذه التبعية وهو الأهم . ذلك أن المعرفة عند المثاليين من جنس الذات العارفة أو الفكر بينما هي عند الواقعيين من جنس الوجود الخارجى . ولكنها في القرآن الكريم تابعة لمفهوم وجود الخالق سبحانه ، الذى خلق هذا الإنسان ، الذى له وجود واقعى ويقوم بدور معرفى في حدود ما أعده الله له . ومن ثم فهذه العلاقة للمعرفة بالوجود ليست مثالية كما أنها ليست واقعية ، وإنما هي ربانية قائمة على أوضح ما يتميز به القرآن وهو وضوح علاقة الله بالعالم ، المتمثلة في أن الله سبحانه هو الخالق وأن العالم ، وهو ما سوى الله سبحانه مما يعلم به وجوده ، مخلوق . وتفسير هذا الخلق أو هذه العلاقة واضح متميز عن سائر المذاهب البشرية التى ضلت في تفسيرها لها^(٩) . كما سنوضحه بعد قليل إن شاء الله^(١٠) .

(ج) الوجود شقان

والوجود في نظر القرآن شقان : وجود عالم الشهادة ووجود عالم الغيب ، ولعل أوضح صورة لهذين العالمين هي الصورة التى قدمها القرآن . ومن ثم فإن ذلك ينعكس بدوره على المعرفة من حيث إنها معرفة بهذين العالمين . فعالم الشهادة وما يجرى فيه من تفصيلات وإجماليات تجريبية يعرف بالملاحظة بوساطة العقل والحواس ويقوم العقل بالاستنباط مما يلاحظه بالاستقراء والاستنتاج بتقديم معرفة عنه .

أما عالم الغيب وهو وراء هذه الحواس وهذا العقل ومعرفته إجمالاً من حيث مبدأ التسليم بوجوده ، تدخل في إمكان المعرفة الإنسانية ، إذ إن العقل يستطيع من خلال النظر في قوانين عالم الشهادة أن يسلم بعالم الغيب . ولكن تفصيليات هذا العالم ليس

(٩) انظر ما سبق في تفسير عملية الخلق عند الفلاسفة اليونانيين وفي شروح فلاسفة المسلمين نفس البحث ص ٣٠٨ وما بعدها .

(١٠) انظر نفس البحث بعد قليل : ص ٤٣٩ وما بعدها .

في مكنة العقل أن يعرفها ومن ثم أسعف الله هذا الإنسان بمعرفتها عن طريق الوحي . وعلى ذلك فالمعرفة الإنسانية المهنددية بالنظرة القرآنية هي معرفة بعالم الغيب والشهادة . ولا يصح أن نسلط مقاييس عالم الشهادة على عالم الغيب ، ذلك أن لهذا العالم طبيعته وقوانينه التي تبلغ وتلقن للإنسان عن طريق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

ولأهمية هذا العالم - عالم الغيب - في الوجود والمعرفة جعل الله تعالى الإيمان به أساساً للإيمان إذ قال سبحانه : ﴿ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ (١١) ، ﴿ أَلَمْ * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾ (١٢) . وجمع الله هذا الوجود لعالم الشهادة وعالم الغيب ، من خلق للإنسان وأطوار لهذا الخلق ، ومن موته وبعثه وما ينتظره في آخرته ، وكيفية ارتباط ذلك الوجود بعالم الشهادة والغيب ، بقضية المعرفة ، في قوله سبحانه : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ لُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ ، وَتُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ . وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لَكُمْ لَا يَعْلَمُ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً . وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَبْتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِكَ بَأْنِ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ * وَمَنْ النَّاسُ مِنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ * ثَالِثَى عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلِنُذِيقَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ . ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ (١٣) .

(١١) البقرة : ٢٣٢ .

(١٢) البقرة : ١ - ٤ .

(١٣) الحج : ١٠ - ٥ .

(د) مبادئ رئيسية في تفسير الكون

المبدأ الأول

تزويد الإنسان بما يلزمه :

والإنسان في مفهوم القرآن ، مخلوق لله سبحانه . والقرآن حين يتحدث عن خلق الإنسان وسائر المخلوقات لم يكن قصده صياغة نظرية فلسفية في الكون تُعنى بتفسير جميع مراحل الخلق ، وأسراره . ذلك لأن تعرض القرآن لهذه القضية كان على أساس منهج في إعطاء فكرة واضحة لهذا الإنسان ، مما يحتاج إليها وجوده ، وبما يلفت نظره إلى زيادة الإيمان واليقين بربه ، ودليلاً لمن أراد أن يبحث عن الدليل ومن ثم فقد تجنب القرآن ما أجهدت البشرية نفسها فيه من البحث العقلي في تفسير عملية الخلق ، وصدور العالم عن الله . وقدّم مجموعة مبادئ رئيسية لهذه القضية بما يحتملها العقل الإنساني ، وبما ينتفع بها في وجوده ، ذلك أن الإنسان عاجز عن الإحاطة بسر الخلق ، لأنه مخلوق موصوف بالعجز والمحدودية وجوداً وعلماً ، كما قال سبحانه : ﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً ﴾ (١٤) . وقال سبحانه : ﴿ وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾ (١٥) ، وقال : ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ (١٦) فالقرآن أعطى حقيقة واضحة في مسألة الخلق كلها ، إذ قال سبحانه

﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (١٧) . فتوجه الإرادة الربانية والأمر الرباني إلى خلق كائن ما كفيلاً بإنجاد هذا الكائن على الصورة المقدرة له في علم الله وبإحكام وإتقان ، دونما أية وساطة من قوة أو مادة ، أما كيف تتصل هذه الإرادة الربانية وهذا الأمر الإلهي بوجود هذا الكائن المخلوق ، فهو سر لم يكشفه الله تعالى للإدراك البشري ، ولا يجب لهذا الإدراك أن يخطئ ويهلك نفسه بحثاً عنه ، ذلك أن الطاقة البشرية محدودة وغير مهيأة لهذا النمط من الإدراك . ولأن تفصيل هذه

(١٤) الإنسان : ١ .

(١٥) الإسراء : ٨٥ .

(١٦) يوسف : ٧٦ .

(١٧) يس : ٨٢ .

المسألة بما يحتاجه الإنسان قد أعطاه الله منها ما يلزمه ، وهو سبحانه العليم الخبير بما يحتاجه هذا الإنسان ما يكفل له وضوح العلاقة بينه خالقا وبين هذا الإنسان مخلوقا ومن ثم ما ينبغي على هذا الإنسان المخلوق من دور كى يرتبط بربه سبحانه ارتباط العابد بالمعبود الحق .

ومن هنا نرى كيف تميزت النظرة القرآنية عن الفلسفات البشرية التى ضربت فى ضلال وتيه حينما أرادت تفسير عملية الخلق بعيدا عن منهج الله . وكيف أن فلاسفة المسلمين قد خرجوا عن التصور القرآنى لهذه القضية وقد ابتلوا بتفسير عملية الخلق سواء عند الإشراقيين منهم أو أصحاب نظرية الخلق المستمر لا فى زمن . إذ إن هؤلاء قد فاتهم أن يعرفوا أن المنهج العقلى الذى حملوه لتفسير عملية الخلق ، منهج وثنى ورثوه عن الإغريق ، وعن مذاهب وثنية فى الوجود ، قوام عبادتها الأفلاك وإن طورت فكرتها الفلسفية إلى عقول وفاتهم أن عملية الخلق وسرها غيب كان الأولى بهم أن يسلموا به ويكتفوا بما أعطاهم القرآن منه ، وأن لا يفتتوا على الله فى تفسيره من عند أنفسهم ، خروجا على التصور القرآنى المتمثل فى قوله سبحانه : ﴿ ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا ﴾ (١٩).

حقائق بشأن الخلق :

المبدأ الثانى

ونستطيع أن نجمل مجموعة الحقائق بشأن مسألة الخلق فى القرآن كأسس لنظرية الوجود تنعكس على نظرة المعرفة فيما يلى :

١ - الله سبحانه خالق كل شىء وكل شىء راجع إليه فى وجوده . قال الله تعالى :

﴿ أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون ﴾ (٢٠).

(١٨) الكهف : ٥١ .

(١٩) الأعراف : ١٨٥ .

(٢٠) الأنعام : ١٠١ - ١٠٢ .

﴿ بديع السموات والأرض أئى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شئ وهو بكل شئ عليم * ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهو على كل شئ وكيل ﴾ (٢١).

﴿ وخلق كل شئ فقدره تقديرا ﴾ (٢٢).

٢ - الله سبحانه خلق السموات والأرض وما فيها وهى مخلوقات تتسم بالاحتياج والعجز وليس لها قيام بنفسها كما أنها ليس لها تأثير فى غيره ، قال الله تعالى :

﴿ هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ﴾ (٢٣).

﴿ الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ﴾ (٢٤).

﴿ وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق ﴾ (٢٥).

﴿ تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلى ﴾ (٢٦).

﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله ﴾ (٢٧).

﴿ خلق السموات بغير عمد ترونها ﴾ (٢٨).

﴿ الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ﴾ (٢٩).

٣ - أعطى القرآن حقيقة الخلق على أنها إيجاد من عدم وقد يخلق الله سبحانه مما خلق من مواد مخلوقات أخرى . فالخلق إبداع من غير أصل ولا احتذاء وذلك لا يكون إلا الله عز وجل . فهو الذى أبدع الأشياء على غير مثال بعد أن لم تكن

(٢١) الفرقان : ٢ .

(٢٢) البقرة : ٢٩ .

(٢٣) الأنعام : ١ .

(٢٤) الأنعام : ٧٣ .

(٢٥) طه : ٤ .

(٢٦) العنكبوت : ٦١ .

(٢٧) لقمان : ١٢ .

(٢٨) الطلاق : ١٢ .

شيئاً^(٢٩). ويصدق الخلق بعد ذلك على إيجاد مخلوقات من هذه المادة المخلوقة وأنه وحده المتفرد بالخلق . وفي ذلك يقول سبحانه :

﴿ وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً ﴾^(٣٠).
﴿ أولاً يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً ﴾^(٣١).
﴿ أيشركون مالا يخلق شيئاً وهم يخلقون ﴾^(٣٢).
﴿ ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ﴾^(٣٣).
﴿ كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين ﴾^(٣٤).
﴿ الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم إليه ترجعون ﴾^(٣٥).

وغير ذلك كثير من الآيات الدالة على أن الله سبحانه يبدع الأشياء من عدم .

٤ - وقد ذكر سبحانه أنه خلق من الأشياء التي أبدعها مخلوقات أخرى فبين لنا أنه خلق الجان من نار ، فقال سبحانه :

﴿ والجان خلقناه من قبل من نار السموم ﴾^(٣٦).
﴿ وخلق الجان من مارج من نار ﴾^(٣٧).
﴿ قال أنا خير منه خلقتني من نار ﴾^(٣٨).

وبين أنه خلق الإنسان فبدأ خلقه من طين ، ومن صلصال من الحمأ المسنون ومن صلصال كالفخار ومن تراب ، ومن طين لازب . وأنه جعل خلق نسله بعد ذلك من التقاء ماء الذكر بماء الأنثى ، ويمر هذا الخلق بأطوار جنينية في الرحم : نطفة فعلقة

(٢٩) معجم ألفاظ القرآن الكريم : مجمع اللغة العربية الهيئة العامة ١/ ٣٥٦ .

(٣٠) مريم : ٩ .

(٣١) مريم : ٦٧ .

(٣٢) الأعراف : ١٩١ .

(٣٣) الأعراف : ٥٤ .

(٣٤) الأنبياء : ١٠٤ .

(٣٥) الروم : ١١ .

(٣٦) الحجر : ٢٧ .

(٣٧) الرحمن : ١٥ .

(٣٨) ص : ٧٦ . الأعراف : ١٢ .

فمضغة مخلقة وغير مخلقة . وأنه ينفخ فيه من روحه ليكون إنسانا وجعل له حياة وإدراكا بما خلق فيه من الحواس والعقل . وليبين ذلك كله نكتفي بأن نذكر الآيات صريحة في ذلك دون أن نتدخل في ذلك حفاظا على منهج القرآن الذي ذكر هذه الآيات في مواطن العظة والتذكير والاستدلال وإقامة الحججة والدعوة إلى الإيمان دون أن يعطى نظرية فلسفية في الخلق وتفسيره . يقول تعالى :

﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ﴾ (٣٩).

﴿ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ ﴾ (٤٠).

﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴾ (٤١).

﴿ وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴾ (٤٢).

﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تَرَابٍ ﴾ (٤٣).

﴿ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴾ (٤٤).

﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ﴾ (٤٥).

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَءٍ مَسْنُونٍ ﴾ (٤٦).

﴿ وَإِذَا قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَءٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سُوِّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رَوْحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ (٤٧).

﴿ ذَلِكَ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ * الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ . ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رَوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ (٤٨).

(٣٩) ص : ٧١ .

(٤٠) الصافات : ١١ .

(٤١) السجدة : ٧ .

(٤٢) نوح : ١٧ .

(٤٣) غافر : ٦٧ .

(٤٤) ص : ٧٦ .

(٤٥) الرحمن : ١٤ .

(٤٦) الحجر : ٢٦ .

(٤٧) الحجر : ٢٨ - ٢٩ .

(٤٨) السجدة : ٦ - ٩ .

﴿ وقد خلقكم أطوارا ﴾ (٤٩).
﴿ وجعلنا من الماء كل شيء حي ﴾ (٥٠).
﴿ والله خلق كل دابة من ماء ﴾ (٥١).
﴿ خلق الإنسان من علق ﴾ (٥٢).
﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين * ثم جعلناه نطفة في قرار مكين * ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ (٥٣).
﴿ هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخا ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلا مسمى ولعلكم تعقلون ﴾ (٥٤).
﴿ وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا ﴾ (٥٥).
﴿ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها ﴾ (٥٦).
﴿ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا ﴾ (٥٧).
﴿ ألم نخلقكم من ماء مهين ﴾ (٥٨).
﴿ خلق من ماء دافق * يخرج من بين الصلب والثرائب ﴾ (٥٩).

٥ - الله سبحانه هو المنفرد في الخلق ولا شيء يشاركه في أوليته وأزليته وأبديته فهو سبحانه كما قال ﴿ هو الأول والآخر ﴾ (٦٠)، وتثبت له صفة الوجود الخالقية

- (٤٩) نوح : ١٤ .
(٥٠) الأنبياء : ٣٠ .
(٥١) النور : ٤٥ .
(٥٢) العلق : ٢ .
(٥٣) المؤمنون : ١٢ - ١٤ .
(٥٤) غافر : ٦٧ .
(٥٥) الفرقان : ٥٤ .
(٥٦) الروم : ٢١ .
(٥٧) الإنسان : ٢ .
(٥٨) الرسالات : ٢٠ .
(٥٩) الطارق : ٦ - ٧ .
(٦٠) الحديد : ٣ .

والربوبية وسائر الصفات فهو الخالق ولو لم يكن ثم خلق ، ولذا فقد قال النبي ﷺ « كان الله ولم يكن شيء غيره » (٦١).

وقوله سبحانه ﴿ قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ﴾ (٦٢) .

٦ - عملية الخلق تحكمها إرادة الله سبحانه المختارة وتتم في زمن وليست من قبيل صدور المعلول عن العلة وإلا لأدى ذلك إلى قدم العالم كمعلول عن العلة كما في التصور الفلسفي وأدى إلى أن يكون خلق الله للعالم خلقا ضروريا . ولذا فإن القرآن في هذه المسألة قد أكد على الحقيقتين التاليتين :

أولاهما : أن الله يخلق في زمن وهو سبحانه القادر على أن يقول للشيء كن فيكون . ولكن حكمته تقتضي هذا السر لا يعلمه إلا هو سبحانه ، ولأن هذا التصور يناسب صفة الكمال له سبحانه يقول تبارك وتعالى :

﴿ الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ﴾ (٦٣).
﴿ قل أنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ﴾ (٦٤).
﴿ هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ﴾ (٦٥).
﴿ قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (٧٦).
﴿ ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب ﴾ (٦٧).

﴿ ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ﴾ (٦٨) مبينا تقدم الملائكة على الإنسان في الخلق .

(٦١) حديث صحيح أخرجه البخاري انظر ابن حجر : فتح الباري الطبعة السلفية : ٦ / ٢٨٦ وانظر بتوسع ابن تيمية : الفتاوى الكبرى ج ٥ ، بغية المرتاد : ص ٤٤ وما بعدها .

(٦٢) الرعد : ١٦ .

(٦٣) السجدة : ٤ .

(٦٤) فصلت : ٩ .

(٦٥) الحديد : ٤ .

(٦٦) ص : ٧٥ .

(٦٧) ق : ٣٨ .

(٦٨) الأعراف : ١١ .

ويقول سبحانه : ﴿يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظِلْمَاتٍ ثَلَاثَ ﴿٦٩﴾ مَبِينًا بِذَلِكَ فِتْرَةً زَمْنِيَّةً لِمَا خَلَقَ الْإِنْسَانَ .

وقد كانت فكرة الحدوث أو الخلق في زمن المتكلمين أهم قضية حمل فيها النزاع بين المتكلمين وبين الفلاسفة وكانت إحدى المسائل التي كفر الغزالي بها هؤلاء الفلاسفة (٧٠) ذلك أن هؤلاء كانوا يرون أن صدور العالم عن الله إنما يقوم على علاقة العلة بصدور المعلول عن العلة وأن الخلق في نظرهم إنما هو هذا المعنى فحسب ، وأنه يستحيل صدور حادث عن قديم إذ كيف يتصور فعل حادث عن إرادة قديمة من غير أن تتغير حالة الفاعل القديم وقت الفعل عن حالته التي قبله مما يعتبر - في نظرهم - نقصا في حق القديم . ولكن الغزالي ممثلا للنظرة القرآنية وقف في وجه هذا التصور الفلسفي للألوهية بأقوى الحجج عن فكرة الخلق الزمنية المتمثلة في دليل الحدوث الذي كان الدليل المميز للفكر الإسلامي من القرآن والذي يختلف عن فكرة الإمكان حتى كدليل على وجود الله . ذلك أن فكرة الحدوث التي تحدث عنها القرآن تجعل الخلق في زمان وأن للوجود الحادث بداية أولى ومن ثم فوجوده زمني . أما فكرة الإمكان الفلسفية فتجعل الخلق ليس إيجادا من عدم وإنما تجعله إخراجا أو تحويلا للوجود من حالة الإمكان بالقوة أو الماهية إلى حالة الإمكان بالفعل أو الوجود بالفعل أو الهوية . والوجود في هذا التصور قديم ذلك أنه وإن لم يكن تحققا بالفعل فهو بالقوة .

والحقيقة الثانية : أن الله سبحانه خالق بالاختيار بإرادته مختارة كما يقول سبحانه : ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٧١﴾ .

فالإرادة المختارة أساس لعملية الخلق . وهذا بخلاف التصور الفلسفي الذي يوجب على الله أن تصدر عنه المخلوقات صدورا ضروريا ، أي بالطبع وليس بالإرادة والاختيار .

(٦٩) الزمر : ٦ .

(٧٠) الغزالي : تهافت الفلاسفة : ص ١٠٨ وما بعدها ، ص ١٣٥ وما بعدها . وابن رشد : تهافت التهافت : ١ / ٦٠ وما بعدها .

(٧١) يس : ٨٢ .

وهناك زوجية أو ازدواج في وجود المخلوقات بمعنى أنها زوجية راجعة إلى وحدانية الخالق سبحانه . والإنسان كجزء من هذه المخلوقات مشمول بهذه الازدواجية أو الزوجية في أساس تكوينه . وسيكون لهذه الزوجية أو لظاهرة الازدواج انعكاس ما في المعرفة - على ما سنبين في تفسير المعرفة .

وقد لاحظ هذه الظاهرة وأظهرها بعض العلماء المسلمين كالغزالي وتلميذه أبي بكر بن العربي يقول الغزالي في فهمه لقوله سبحانه : ﴿ ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ﴾ (٧٦) ما نصه : « فالمخلوقات كلها مفطورة على الازدواج لطيفها وكتيفها ، معنويها ومحسوسها ففي المركبات ازدواج وفي البسائط ازدواج وبين البسائط والمركبات ازدواج وبين العقل والنفس ازدواج » (٧٧).

ونبه إلى هذه الازدواجية تلميذه القاضي أبو بكر بن العربي في كتابه (العواصم من القواصم) فقال : « فإن الله سبحانه ببالغ حكمته وغالب قدرته وإن كان واحدا في ذاته واحدا في صفاته واحدا في مخلوقاته فإنه خلق الخلق نوعين وأبدع من كل زوجين اثنين ، لأن الوحدة له خالصة حقيقة وبيانا ، فتكون الاثنينية عليه دليلا وبرهانا . وفطر آدمي فركب عليه وفيه الازدواج ابتلاء ، يختلف به الحال استغفالا واعتلاء إشكالا وجلاء ، نعمة وبلاء قبولاً وإباء ليرفعه في عليين أو يقذفه في سجين » (٧٨) قال سبحانه : ﴿ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين ﴾ (٧٩).

وبعلق الأستاذ سيد قطب رحمه الله في كتابه « في ظلال القرآن » على قوله سبحانه : ﴿ ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ﴾ (٨٠) فيقول : « هذه حقيقة عجيبة تكشف عن قاعدة الخلق في هذه الأرض وربما في هذا الكون إذ إن التعبير لا يخصص الأرض قاعدة الزوجية في الخلق وهي ظاهرة في الأحياء ولكن كلمة شيء تشمل غير الأحياء أيضا . والتعبير يقرر أن الأشياء كالأحياء مخلوقة على

(٧٦) الذاريات : ٤٩ .

(٧٧) الغزالي : معارج القدس في مدارج معرفة النفس : ص ١٩٦ .

(٧٨) د . قالي : آراء أبي بكر بن العربي الكلامية (العواصم من القواصم) : ٩ / ٢ .

(٧٩) التين : ٤ - ٥ .

(٨٠) الذاريات : ٤٩ .

أساس الزوجية . وحين نتذكر أن هذا النص عرفه البشر منذ أربعة عشر قرناً وأن فكرة عموم الزوجية حتى في الأحياء لم تكن معروفة حينذاك ، فضلاً عن عموم الزوجية في كل شيء . حين نتذكر هذا نجدنا أمام أمر عجيب عظيم ، وهو يطلعننا على الحقائق الكونية في هذه الصورة العجيبة المبكرة كل التبكير كما أن هذا النص يجعلنا نرجح أن البحوث العلمية الحديثة في طريق الوصول إلى الحقيقة وهي تكاد تقرر أن بناء الكون كله يرجع إلى الذرة وأن الذرة مؤلفة من زوج من الكهرباء ، موجب وسالب ، فقد تكون تلك البحوث إذن على طريق الحقيقة في ضوء هذا النص العجيب (٨١) .

ومن الآيات التي تتحدث عن هذه الزوجية قوله سبحانه :
﴿ وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴾ (٨٢).
﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ (٨٣).

﴿ فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ ﴾ (٨٤).
﴿ وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ﴾ (٨٥).
﴿ فَجَعَلَ مِنْهُ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ﴾ (٨٦).
﴿ سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ ﴾ (٨٧).
﴿ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ ﴾ (٨٨).
﴿ وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفَلَكَ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ ﴾ (٨٩).

والإنسان جزء من المخلوقات تظهر فيه ظاهرة الازدواج في أوضح صورها . فالإنسان مخلوق من مادة دورح . أو من عنصر أرضي وآخر سماوي أو مما في عالم الشهادة وعالم الغيب أو ما هو مدرك محسوس ومما هو غير مدرك ليس من طبيعة المادة والمحسوسات وهو مخلوق بتقدير الله من زوجين ، ذكر وأنثى .

(٨١) سيد قطب: في ظلال القرآن طبعة دار الشروق بيروت ١٣٨٥/٢٧ .

- | | | |
|-------------------|---------------------|--------------------|
| (٨٢) ق : ٧ . | (٨٤) الرحمن : ٥٧ . | (٨٧) يس : ٣٦ . |
| (٨٣) النساء : ١ . | (٨٥) النجم : ٤٥ . | (٨٨) الزمر : ٦ . |
| | (٨٦) القيامة : ٣٩ . | (٨٩) الزخرف : ١٢ . |

يقول سبحانه : ﴿ فَإِذَا سُوِيَتْهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوْحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ (٩٠).
﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ (٩١).

المبدأ الرابع : أهمية المعرفة للإنسان

والعلم بالإنسان، طبيعته ومكوناته ونفسه وعقله أمر مهم، لأن هذا الإنسان هو رجل المعرفة وهو الذى أنيطت به مهمة العلم والمعرفة التى على أساسها أكرمته الله بالخلافة فى الأرض. والله سبحانه قد أعطانا أصدق علم وأقيم معرفة بهذا الإنسان ، لأنه ربه وخالقه ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (٩٢) فما هو هذا الإنسان ؟ وما هى وظيفته ؟ وما هى طاقاته وحدوده هذه الطاقات ؟ إن الإنسانية ضلت كثيرا فى بحوثها عن حقيقة هذا الإنسان ووقعت فى خلط وتناقضات عجيبة حطمت بها قيمته وكرامته و ما هذا الإنسان فى الحقيقة إلا سر من أسرار الله سبحانه فى الخلق . فهو الذى يفصح لنا بحق عن حقيقة هذا الإنسان ولا يصح لأحد أن يتعدى على منهج الله ولذا عندما سئل النبى ﷺ عن السر الذى أودعه الله فى الإنسان كنى يكون إنسانا وهو الروح نزل قوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (٩٣).

وقد كان أول ما نزل على رسول الله ﷺ أوضح مبدأ يحكم طبيعة هذا الإنسان بأنه مخلوق * لله سبحانه وعنده استعداد للعلم والمعرفة بتعليم الله له إذ قال سبحانه : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (٩٤).

(٩٠) الحجر : ٢٩ ، ص : ٧٢ .
(٩١) الحجرات : ١٣ .
(٩٢) الملك : ١٤ .
(٩٣) الإسراء : ٨٥ .
(٩٤) العلق : ١ - ٥ .

وقد ميز الله به آدم عليه السلام على الملائكة بما فيه من طبيعة عارفة أو عالمة أكثر منهم، أى بما أودع الله فيه من استعدادات للعلم وليس بمجرد العلم الضرورى المخلوق فيه كالملائكة ، إذ قال سبحانه : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ قالوا سبحانه لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم * قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ﴿٩٥﴾.

إن ما قامت به المدارس الفلسفية والعلمية قديما وحديثا ، من دراسات حول الإنسان باءت كلها بالفشل ولم تحقق نجاحا فى معرفة طبيعته ووظيفته ، ومن ثم إيساعده فى هذه الحياة وكل ما قدمته لا يعدو أن يكون تخمينات ونظريات جزئية . مبتسرة فيما يتعلق بالخلق والمعرفة . إذ بعضها قدس العقل تقديسا عظيما حتى جعله أساس الخلق وأساس العلم ، ورفض باقى استعدادات الإنسان وكيونته الإنسانية الربانية الخلق والمعرفة . والبعض الآخر قدس فيه جوانب المادة والحس ، ورفض التسليم بطبيعة الروحية بل جعل فكره انعكاسا للواقع المادى الذى ، لا يعدو أن يكون الوجود الإنسانى منه متجانسا معه ، وهناك النظريات العلمية الميكانيكية والطبيعية والكيميائية التى تريد أن تضع الإنسان فى معامل العلم . ولكن أنى لهذه النظريات البشرية كلها أن تقدم شيئا صحيحا عن هذا الإنسان ؟ بل إن هذا الإنسان لا يعرف معرفة سليمة إلا من مصدر خلقه من الله سبحانه . ولعل ما يدل على جهل البشرية بعيدا عن منهج الله أن يكتب عالم وطبيب من أكبر علماء هذا العصر كتابا عن الإنسان يجعل عنوانه « الإنسان ذلك المجهول » ومما يقوله فى ثنايا بحثه : « وواقع الأمر أن جلها مطبق . فمعظم الأسئلة التى يوجهها أولئك الذين يدرسون الجنس البشرى إلى أنفسهم تظل بلا جواب . لأن هناك مناطق غير محدودة فى ديانا الباطنية غير معروفة ... إننا مازلنا بعيدين جدا عن معرفة ماهية العلاقات الموجودة بين الهيكل العظمى والعضلات والأعضاء ووجود النشاط العقلى والروحى .. ومازلنا نجهل العوامل التى تحدث التوازن العصبى ومقاومة التعب . ولا ما الأهمية للنشاط العقلى ؟ فمن الواضح أن جميع ما حققه العلماء من تقدم فيما يتعلق بطبيعة الإنسان مازال غير كاف . وأن معرفتنا بأنفسنا مازالت بدائية فى الغالب » (٩٦). وينتهى من الفصل الأول

(٩٥) القرة : ٣١ - ٣٣ .

(٩٦) د . الكسيس كاريل : الإنسان ذلك المجهول ترجمة عادل شفيق الهيئة العامة للكتاب : القاهرة وبيروت : ١٩٧٣ : ص ١٣ ، ١٤ .

في كتابه ليقول : « إن العلاج الوحيد الجائز لهذا الشر المستطير هو معرفة أكثر عمقاً بأنفسنا ... ومادامت الأحوال الطبيعية للحياة قد حطمتها المدنية العصرية فقد أصبح علم الإنسان أكثر العلوم ضرورة » (٩٧).

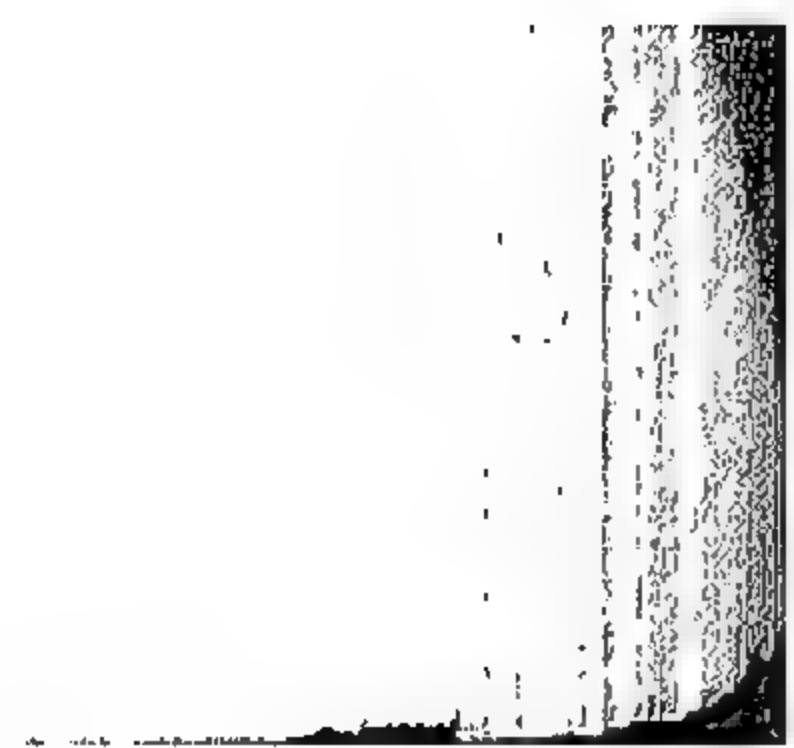
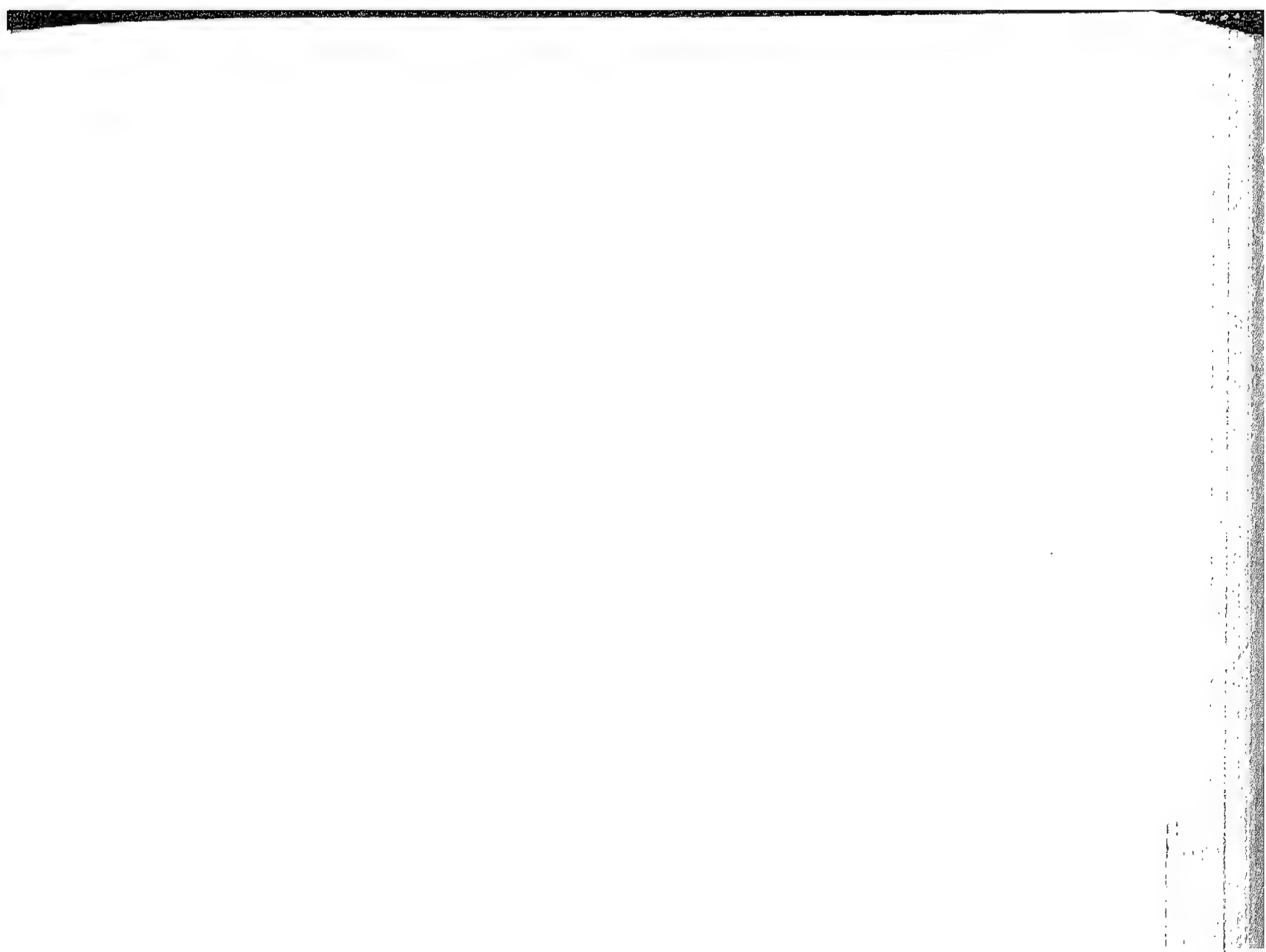
وحقيقة الأمر أن القرآن هو العلاج الوحيد الذى يعطى هذا الإنسان المعرفة اللازمة له فيما يتعلق بالإنسان ، ضمن منهج ربانى يعد هذا الإنسان ليكون خليفة في الأرض، وليكون قائدا لطريق التحرير فيها ، تحرير الإنسانية كلها من العبودية لغير الله إلى العبودية لله وحده لا شريك له . ومن ثم فإن القرآن وهو يتحدث عن خلق الإنسان إنما يعطى المعرفة اللازمة ويقدر ما تهيبه هذا الإنسان لمهمته في الحياة ، ولا يهتم أن يعطى نظرية في الخلق ولا في تحليل المعرفة ، وما يجرى في الكينونة الإنسانية من حركات وارتباطات سواء في مجال الخلق أو في مجال المعرفة وسواء في خلاياه وحقيقة ما يجرى في جوانب نشاطه الفسيولوجى أو العضوى أو في حقيقة نشاطه العقلى والمعرفى أو ما يجرى في حقيقة روحه ونفسه .

ومن ثم فالمعرفة الحقيقية للإنسان من خالقه ومعلمه هى الضمان الوحيد للمنهجية الصحيحة في البحث، إذ إن فيها ضمانا من التجروء الإنسانى على هذا الإنسان - المخلوق - وفيها الضمان الأكيد للحيلولة دون تمزيق هذه الفطرة الإنسانية وتجزئتها إلى مرق تخالف الواقع المتكامل للكينونة الإنسانية . وفيها الضمان للتناسق في البحث والمعرفة على أساس قويم من معرفة الإنسان بحقيقته من جهة خالقه بل بما يلزمه من هذه الحقيقة بتقدير خالقه، فهى معرفة صادقة ويقينية عن الإنسان لأن الله الذى خلق وهو أعلم به كما قال سبحانه : ﴿ هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنعم أجنة في بطون أمهاتكم ، فلا تركوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى ﴾ (٩٨) وقال سبحانه : ﴿ ولا يحطون بشئ من علمه إلا بما شاء ﴾ (٩٩) والمعرفة التى أفسح الله لها المجال بالنسبة لهذا الإنسان هى ميزته على سائر المخلوقات كما أنها الإمكانية الكبرى التى ينفرد بها بينها . وطاقت الإنسان المعرفية وإن كانت طوع إرادته بعد أن خلق الله له أدواتها وقواها إلا أنها راجعة إلى الله سبحانه ، وله الحق سبحانه في توجيهها عن طريق الوحي لضمان القيام بالخلافة في الأرض .

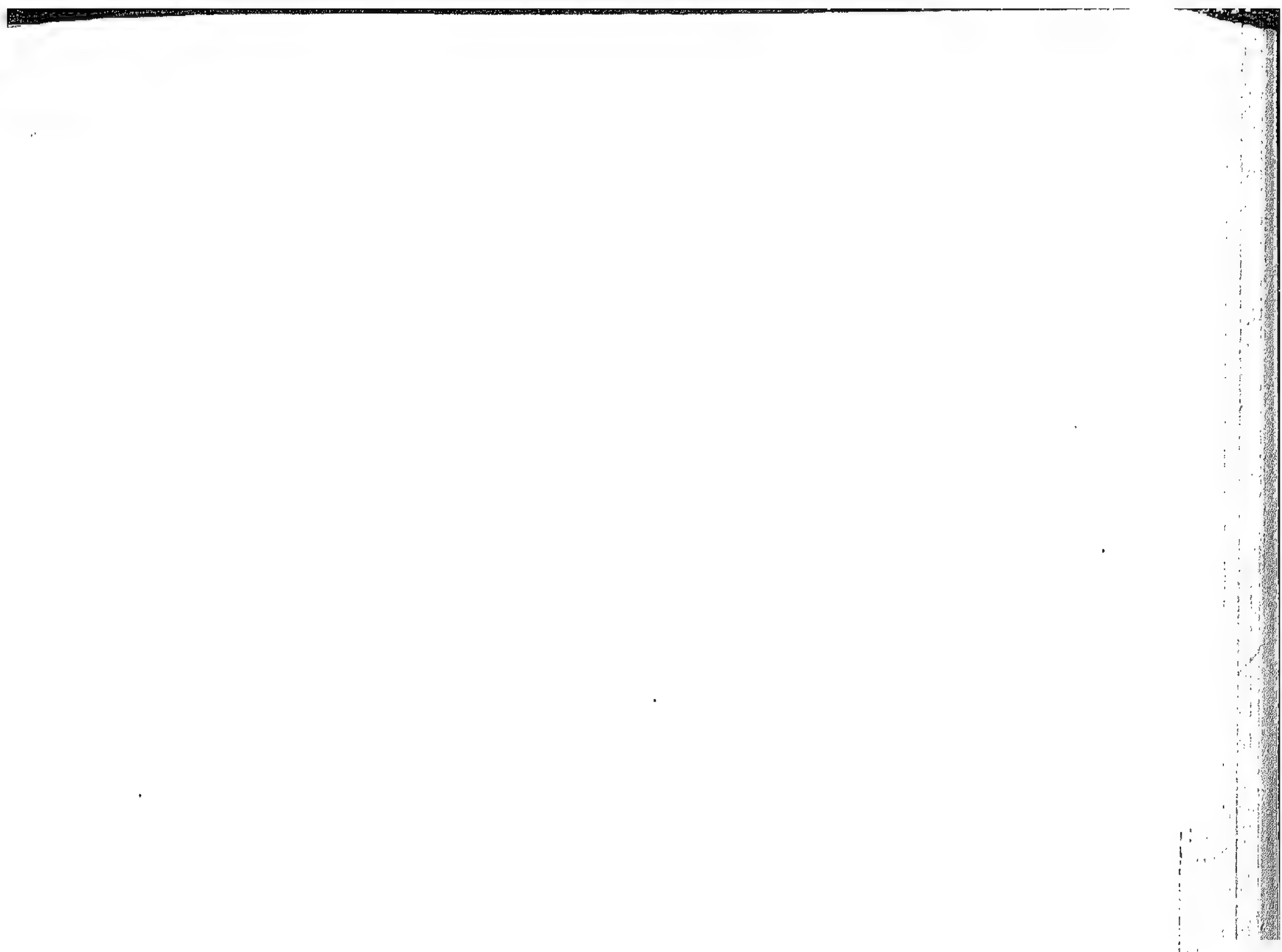
(٩٧) المرجع السابق : ص ٣١ .

(٩٨) النجم : ٣٢ .

(٩٩) البقرة : ٢٥٥ .



الفصل الثاني
تفسير المعقود في القرآن الكريم



(أ) مفهوم المعرفة ودليلها

المعرفة : ورودها ومفهومها في القرآن الكريم

وردت مادة عرف ومشتقاتها في القرآن الكريم .

فوردت لتدل على أمر معنوي هو العلم . ولكن لفظ العلم في القرآن ورد في أكثر من ثمانمائة وخمسين موضعا ، دالا فيما يقرب من أربعمائة موضع منها على العلم الإنساني ، وفي باقيها على علم الله عز وجل . بينما اقتصر ورود لفظ المعرفة في القرآن الكريم دالا على العلم الإنساني فحسب ، ولم ترد إطلاقا لتدل على علم الله عز وجل .

ويمكننا أن نسجل الملاحظات التالية من خلال استعمال القرآن لها :

(١) تفترق المعرفة عن العلم الإنساني في أن العلم الإنساني قد يكون ضروريا كما قد يكون نظريا ، بينما كل ما ورد من المعرفة في القرآن إنما هو علم مكتسب بدليل أو بعلامات عليه . ومن المواضع التي تؤكد هذه الملاحظة قوله تعالى :

﴿ يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والأقدام ﴾ (١٠٠).

والسمة هي العلامة فيعرفون إذن بعلامات دالة عليهم ومثل ذلك في قوله تعالى :
﴿ ولو نشاء لأريناكمهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول والله يعلم أعمالكم ﴾ (١٠١).

وقوله عز وجل : ﴿ تعرف في وجوههم نضرة النعيم ﴾ (١٠٢).

(١٠٠) الرحمن : ٤١ .

(١٠١) محمد : ٣٠ .

(١٠٢) المطففين : ٢٤ .

وقد تكون الأدلة ظاهرة على المعرفة سواء أكانت أدلة عقلية أم أدلة نقلية ، من ذلك قوله سبحانه مقيما الحجة على الكفار بالآيات المتلوة التي تكون حجة عليهم ومع ذلك ينكرون ويحسدون :

﴿ وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم آياتنا ﴾ (١٠٣).

وقوله سبحانه : ﴿ ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين ﴾ (١٠٤).

وقوله سبحانه : ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ (١٠٥).

فهذه المعرفة علم عن دليل خبري أو سمعي حيث كانت كتب اليهود والنصارى تحتوى بشائر عن نبوة محمد ﷺ وأوصافه . وقد وردت في آية بصريح لفظ العلم إذ قال سبحانه : ﴿ أغير الله أبتغي حكما وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلا والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين ﴾ (١٠٦).

وأما المعرفة عن أدلة عقلية ففي قوله سبحانه : ﴿ وقل الحمد لله سيرتكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون ﴾ (١٠٧). وقوله سبحانه ﴿ يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون ﴾ (١٠٨). وقد تكون بالإدراك الحسي كما في قوله سبحانه في الحكمة من فرض الحجاب على نساء النبي ﷺ ﴿ ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين ﴾ (١٠٩).

(١٠٣) الحج : ٧٢ .

(١٠٤) البقرة : ٨٩ .

(١٠٥) الأنعام : ٢٠ .

(١٠٦) الأنعام : ١١٤ .

(١٠٧) النمل : ٩٣ .

(١٠٨) النحل : ٨٣ .

(١٠٩) الأحزاب : ٥٩ .

(٢) كما نلاحظ أن المعرفة في القرآن تطلق على المعرفة الأكيدة أو اليقينية كما في قوله تعالى ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ (١١٠). وعقب على الآية الصريحة بلفظ العلم بأن لا يكون من الممترين أى الشاكين والمجادلين ، أى بأن يكون من الموقنين (١١١)، وكما في قوله تعالى في موضع آخر : ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون﴾ (١١٢). ومعنى هذه الآيات أن معرفة أهل الكتاب للنبي ﷺ بأنه نبي وأن هذا الكتاب منزل إليه من الله سبحانه ، معرفة أكيدة قائمة على دليل نقلى من كتبهم . والمفروض أن يكون جزءا من اعتقادهم إذا كانوا صادقين في يقينهم ، إذ كانوا يعرفون رسول الله ﷺ بحليته ونعته الثابت في الكتابين - التوراة والإنجيل - معرفة خالصة كما يعرفون أبناءهم بحلاهم ونعوتهم لا يخفون عليهم ولا يلتبسون بغيرهم (١١٣). ومعرفة الإنسان لأبنائه معرفة يقينية أكيدة بل هى قمة المعرفة . وهى مثل يضرب في لغة العرب على اليقين الذى لا شبهة فيه (١١٤).

ويروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال لعبد الله بن سلام رضى الله عنه أتعرف محمدا كما تعرف ولدك ؟ قال : نعم وأكثر نزل الأمين من السماء على الأمين فى الأرض بنعته فعرفته ، وإني لا أدري ما كان من أمه (١١٥) أى أنه أيقن من نبوة محمد ﷺ أكثر من ثبوت نسب ولده إليه . وهذا تعبير منه عن علو درجة اليقين بنبوة رسول الله ﷺ .

(٣) وإذا كان العلم الإنسانى أعم من المعرفة إذ قد يكون ضروريا وقد يكون مكتسبا والمكتسب منه قد يكون يقينيا وقد يكون ظنيا فالمعرفة إذن أخص من العلم . ومن ثم كان خلاف العلم الجهل والهوى وخلاف المعرفة الإنكار والجحود والكذب . وهذا يظهر من قوله سبحانه : ﴿فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا

(١١٠) الأنعام : ٢٠ ، البقرة : ١٤٦ .

(١١١) انظر الآية رقم (١٠٦) من هامش الصفحة السابقة

(١١٢) البقرة : ١٤٦ .

(١١٣) الزمخشري : الكشاف ج ٢ طبعة مصطفى الحلبي القاهرة ١٩٧٢ : ص ١٠ .

(١١٤) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ج ١ طبعة عيسى الحلبي ص ١٩٤ . سيد قطب : فى ظلال القرآن ج ١

ط ٢ المشروعة دار الشرق القاهرة ١٩٧٥ : ص ١٣٥ .

(١١٥) ابن كثير : المرجع السابق .

يعلمون ﴿١١٦﴾.

وقوله سبحانه : ﴿ وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا ﴾ (١١٧).

وقوله ﴿ وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون ﴾ (١١٨).

يظهر أن المقابل للعلم من هذه الآيات كلها الجهل أو الظن كما يظهر أن مقابل العلم الهوى من قوله سبحانه : ﴿ ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ماله من الله من ولى ولا نصير ﴾ (١١٩).

أما المعرفة فهي علم أكيد أو يقيني ولذلك نجد مقابلها الإنكار والجحود والكفر ، حيث يقول سبحانه : ﴿ يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون ﴾ (١٢٠). ذلك لأن المعرفة - فضلا عن أنها علم يقيني - اعتراف وإقرار ، والاعتراف والإقرار حجة ملزمة للمعترف والمقر . وثبتت بهما الشهادة عليه . ولعلنا نستأنس لهذا الفهم بما من الله به علينا من فهم للآية الكريمة ، إذ يقول عن وجل : ﴿ إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ﴾ (١٢١). فاختار الله عز وجل لفظ نشهد ، ذلك أن هذا الموقف يقتضى منهم الاعتراف ولكنهم كانوا كاذبين في هذا الاعتراف وإنما اكتفوا بالتصريح اللفظي بالشهادة بما يدل على اليقين ولو كانوا صادقين لآمنوا حقيقة ، ولاستقر ذلك في قلوبهم . ومن ثم فإن تلك الشهادة منهم لم تكن صادقة وإنما كانت مجرد إعلام وإعلان لفظي ومن ثم كان تعقيب الله عليهم بقوله ﴿ والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ﴾.

وقد كانت هذه الشهادة صادقة من قبل من آمن من أهل الكتاب لما سمعوا آيات الله الدالة على نبوة محمد ﷺ المصدقة لما معهم كما قال عنهم سبحانه ﴿ وإذا سمعوا

(١١٦) يونس : ٨٩ .

(١١٧) النجم : ٢٨ .

(١١٨) الجاثية : ٢٤ .

(١١٩) البقرة : ١٢٠ .

(١٢٠) النحل : ٨٣ .

(١٢١) المنافقون : ١ .

ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين ﴿١٢٢﴾ .

(٤) على ضوء ما سبق بيانه من استعمال القرآن للمعرفة فإننا يمكن أن نقول المعرفة في القرآن هي المعلومات والمفاهيم اليقينية أو الأكيدة والأحكام والمدرجات والتصورات الجازمة التي نكونها أو نتوصل إليها عن شيء ما نتيجة ما نتلقاه عن طريق الوحي أو عن طريق الحس والعقل والحدس أو عن طريقها جميعا . أو إنها « العلاقات الذهنية الواضحة التي تتكون لدى الإنسان من التفاعل بين عقله وبين العالم الخارجى المحيط به ، ونتيجة لما يصحب هذا التفاعل من عمليات عقلية مختلفة أو نتيجة لما يعترض له من نفحات الحدس والإلهام أو ما يتلقاه من توجيهات الوحي أو الدين » (١٢٣) .

وهي العلم اليقيني الذى عرفه الغزالي بأنه العلم « الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب . ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك » (١٢٤) .

المعرفة مخلوقة لله تعالى

كل شيء مَرْدُهُ إلى الله سبحانه ايجادا وخلقا، والمعرفة كذلك مخلوقة لله تعالى، ونعمة منه يمن بها على الإنسان بما خلق فيه من الاستعداد لها ، من فطرة تبحث عن الحق وتستقبل العلم ، وأدوات تحصيله ، وبما جعل في الأشياء المعرفة من قابلية الانكشاف ليعرفها الإنسان . ولكن هذه المخلوقة للمعرفة الإنسانية تفسر على أساس دقيق لفهم معنى الخلق ، ذلك أن الإنسان بحاجة إلى الله سبحانه في كل لحظة من لحظات معرفته أو تعلمه مع حاجته إليه سبحانه في كل لحظة من لحظات وجوده . أى أن تحصيل الإنسان لما يعرفه ليس على قاعدة اللزوم والاضطرار أو السببية الجبرية ، أو العلية الضرورية ، بحيث إذا تحقق وجود طرق

(١٢٢) المائدة: ٨٣ .

(١٢٣) الشيخ عمر التومى الشيباني : مقالة في مجال الحياة الثقافية تونس ١٩٧٥ : ص ١٦٧

(١٢٤) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٢٦ .

المعرفة ووجود المعروف فيجب أن تتم المعرفة وجوباً عقلياً صارماً لا يمكن تخلفه . وهنا يتميز التصور القرآني لهذه المسألة كما فهمه أهل السنة أو الأشاعرة وعبروا عنه بالعادة : أى أن الله عز وجل جعل سنته تتكرر بحيث إذا نظر الإنسان أو إذا تحققت شروط معرفته حصلت له هذه المعرفة . ومن هذا التكرار نأخذ قانوناً لا على أنه يستحيل التخلف ، ولكنه يمكن أن يتخلف ، حيث إن الله سبحانه يريد مختار جعل باختياره حصول المعرفة بتمام أركانها وشروطها ولكنه قد يخلف حصول هذه المعرفة إذ لا يجب عليه شيء . وهذا التصور متميز عن التصور الفلسفى الذى يجعل المعرفة تحصل على سبيل اللزوم العقلى إذا تحققت أركانها وشروطها ، بحيث يستحيل أن تتخلف . كما يتميز عن تصور المعتزلة لهذه المسألة الذين قالوا بأن المعرفة أو العلم يحصل بطريق التولد ، حيث جعل الله فى أركان المعرفة ما يولد العلم .

وقد استدلل المعتزلة (١٢٥) على أن المعارف تحصل بطريق التولد بقوله سبحانه ﴿سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ (١٢٦) ووجه الاستدلال أن الآية تبين أنه لا علم لنا إلا من جهة الله تعالى إما بتعليم أو بنصب الدلالة .

وقد أجاب الرازى من أهل السنة على استدلالهم بالآية بقوله : « والجواب على المعتزلة : أن التعليم عبارة عن تحصيل العلم فى الغير كالسويد ، فإنه عبارة عن تحصيل السواد فى الغير . ولا يقال : التعليم عبارة عن إفادة الأمر الذى يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك يقال علمته فما تعلم . والأمر الذى يترتب عليه العلم وهو وضع الدليل والله تعالى قد فعل ذلك . لأننا نقول : إن المؤثر فى وجود العلم ليس هو ذات الدليل ، بل النظر فى الدليل . وذلك النظر فعل فلم يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله تعالى ، وإنه يناقض قوله سبحانه ﴿لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ (١٢٧) .

وحقيقة الأمر أن ملاحظة أهل السنة كانت نوعاً من الدقة فى التصور الذى يربط الأشياء بالله خالق كل شيء سبحانه وتأكيداً لرفض الاتجاهات الفلسفية التى لم تتضح

(١٢٥) الرازى : مفاتيح الغيب ح ١ ط . الخيرية القاهرة ١٣٠٧ هـ : ص ٢٨٥ .

(١٢٦) البقرة : ٣٢ .

(١٢٧) المرجع السابق .

فيها العلاقة بين الله سبحانه والأشياء . ووقوفاً في وجه الوثنية التي تدعى الضرورة العقلية والعلية الضرورية التي تحكم علاقة الله سبحانه بالأشياء خلقاً وتعليماً . وإلا لو أخذنا المسألة بغير ما ردود الفعل ، وعلى وجهها البسيط فإن الله سبحانه هو الذي خلق وعلم ولا مانع لدى التصور الإسلامي من أن يجعل الله سبحانه في الأشياء نواميس ، وقوانين تشعر لسببة بعيداً عن المفهوم الفلسفي لها . وذلك لأن كل شيء بما فيه هذه النواميس هو من خلق الله سبحانه وتؤدي دورها بإرادته وعنايته . ولعل الأشاعرة كانوا يرون الحيلة فقالوا بالعادة بينما كان ابن تيمية وهو المعروف بعدائه لألوان الفكر الفلسفي المنحرف ، يقول بالسببية ويخالف حتى الأشاعرة في هذه المسألة ، وكأنه أراد أن يبين الحقيقة على أصلها بغير أن يجعل سطوة الفكر الفلسفي الدخيل تهز اصطلاحاتنا فتوقعنا في الارتباك وردود الفعل .

ومن ثم فإن الخلاف في كيفية حصول العلم بعد النظر في الدليل ، خلاف فلسفي ليس من شأن طبيعة المعرفة في القرآن أن تثيره ، لأن القرآن يكتفي بالتأكيد على قاعدة تفيد هذا الإنسان وتلزمه في هذه المسألة تلك القاعدة هي أن الإنسان مخلوق لله سبحانه ، وأن العلم الإنساني نعمة من الله مقارنة لنعمة الخلق وأن أعظم ما يناط بهذه الصفة المميزة للإنسان ، من مهمة هي الإيمان والهدى ، وأن الفطرة مستعدة لذلك بما جعل الله فيها من قابلية قال تعالى : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (١٢٨) .

هذه قاعدة أولى في أن الإنسان مدين لله في خلقه وفي تعلمه ، وهناك قاعدة أخرى في أن الإنسان خلق وهو لا يعلم شيئاً ، وأن الله سبحانه جعل فيه من الاستعدادات والكينونة الإنسانية المعرفية وأدوات المعرفة بحيث تحصل المعرفة حيث يقول سبحانه : ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطْنِ أُمّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (١٢٩) .

(١٢٨) العلق : ١ - ٥ .

(١٢٩) النحل : ٧٨ .

أما القاعدة الثالثة التي تبين الغاية من هذا الوجود الإنساني العارف العالم بتعليم الله ، هي الهدى بمعرفة الله وعبادته فتظهر في قوله سبحانه : ﴿ هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ﴾ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا ﴾ إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا ﴿ (١٣٠) وقوله عز وجل ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ (١٣١) .

كما يجد نفسه عالما سواء كان ذلك بطريق الدليل العقلي أو بغير طريق هذا الدليل . كما لا داعي للخلاف في نظر القرآن في تفسير كيفية حصول العلم بعد نصب الدليل ، ذلك لأن كنهه وسرما يجري في الكينونة الإنسانية وهي تحصيل العلم ليس في قدرة الإنسانية أن تعلمه . بل إن الإنسانية عاجزة عن معرفة الكنه وليس في طاقتها إلا معرفة الخصائص فحسب (١٣٢) . وقد كان ابن تيمية أكثر دقة وتصويرا لغرض القرآن في هذه المسألة من سائر مفكرى المسلمين ، فلاسفتهم ومتكلمهم ، حيث قال « إن من نظر في دليل يفيد العلم وجد نفسه عالمة عند علمه بذلك الدليل . كما يجد نفسه سامعة رائية عند الاستماع للصوت والترائي للشمس أو الهلال أو غير ذلك والعلم يحصل في النفس كما تحصل الإدراكات والحركات بما يجعله الله من الأسباب » (١٣٣) .

ولهذا قال تعالى : ﴿ أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ﴾ (١٣٤) وقد فند ابن تيمية كذلك آراء كل من المعتزلة والفلاسفة والأشاعرة في هذه المسألة وبين ما في أقوالهم من حق وباطل ، فقال معلقا على تفسير الأشاعرة : « فاما قول القائلين إن ذلك بفعل الله فهو صحيح بناء على أن الله هو معلم كل علم ، وخالق كل شيء لكن هذا كلام مجمل ليس فيه بيان لنفس السبب الخاص » (١٣٥) وعلق على رأى المعتزلة فقال : « وأما قول القائلين بالتولد : فبعضه حق وبعضه باطل ، فإن كان

(١٣٠) الإنسان : ١ - ٣ .

(١٣١) الذاريات : ٥٦ .

(١٣٢) كما سنوضح بعد قليل .

(١٣٣) ابن تيمية : نقص المنطق . (تحقيق الشيخ محمد حمزة والشيخ سليمان الصنيع) ط ١ ، السنة المحمدية ، القاهرة ١٣٧٠ هـ / ٩٥١ : ص ٢٨ .

(١٣٤) المجادلة : ٢٢ .

دعواهم أن العلم المتولد هو حاصل بمجرد قدرة العبد فذلك باطل قطعاً . ولكن هو حاصل بأمرين : قدرة العبد ، والسبب الآخر ، كالقوة التي في السهم والقبول الذي في المحل . ولا ريب أن النظر هو بسبب ولكن الشأن فيما به يتم حصول العلم» (١٣٦) ولكنه حينما جاء الى الفلاسفة فلم يجد وجه حق في تفسيرهم لحصول المعرفة بعد النظر في الدليل ، وهو على حق إذ يقول « وأما زعم المتفلسفة أنه بالعقل الفعال : فمن الخرافات التي لا دليل عليها . وأبطل من ذلك زعمهم : أن ذلك الملك هو جبريل ، وزعمهم أن كل ما يحصل في عالم العناصر من الصور الجسمانية وكالاتها ، فهو من فيضه وبسببه - العقل الفعال - فهو من أبطل الباطل» (١٣٧) .

ويتصل بمسألة كيفية حصول المعرفة بعد الدليل ، مسألة مدى ارتباط المعرفة بالدليل .

ارتباط المعرفة بالدليل

إذا كان التصور القرآني لا يقر مسألة الاختلاف في تفسير وكيفية حصول المعرفة من الدليل ويرفض أن تكون بطريقة السببية الفلسفية أو العلوية أو الضرورة العقلية فإنه يرفض كذلك أن تكون المعرفة محصلة بطريقة الدليل العقلي فحسب . فالمعرفة المكتسبة لا يشترط أن تكون كلها قائمة على الأدلة المنطقية ، وهذا لا يعنى إبطال عمل العقل في المعرفة ، ولكن الفطرة أعم من أنتقيد في تحصيلها للمعرفة بالدليل المنطقي المرتب والمركب من مقدمات منطقية وفي أشكال قياسية يلزم من هذا الترتيب ، التركيب مادة وصورة ، نتيجة حتمية . ذلك أن القرآن لا يجعل حصول المعرفة من الدليل فحسب ، كما يجعل ارتباط المعرفة بالدليل حتمياً أو أمراً لازماً لا بد منه . فقد تكون الأدلة العقلية والنقلية على أوضح ما تكون ومع ذلك ينكر الشخص معرفته بالحقيقة . وما حال المنكرين الجاحدين والكفار والمنافقين إلا من هذا القبيل . وهنا يتدخل عامل التوجه الإنساني بالفطرة نحو طلب الحق ، فإن المتوجه بنية صادقة

(١٣٥) ابن تيمية : نقص المنطق : ص ٣١ .

(١٣٦) المرجع السابق .

(١٣٧) المرجع السابق : ص ٣٢ .

يجد المعرفة غزيرة في نفسه بالأدلة والآثار المرتبة المركبة منطقيا ، وبغير المرتبة والمركبة كذلك ، لأنها توجهت إليها الفطرة ، وفي الفطرة من الاستعداد للتوجه إلى الخير ، ولها منطقها الذى هو أعم من منطق العقل الفلسفى المقنن في قياس المنطق وطرق استدلاله ولعلنا نلمح هذه الملاحظة من حكمة الله سبحانه إذ جعل الأدلة على وجوده ووحدانيته نوعين : دليلا كونيا بطريق النظر في الآفاق ، ودليلا نفسيا في توجهها إلى نفسها وتوجهها إلى الآفاق إذ قال سبحانه ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾ (١٣٨) وقال عز وجل ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين ﴾ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ (١٣٩) . فجمع سبحانه بين نظر النفس إلى ذاتها وإلى الأدلة الكونية في الخارج ولا تنظر النفس إلى ذاتها وإلى الخارج إلا إذا قامت فيها نية الإفادة من هذا النظر ، ومن ثم فإن وجود الأدلة غير كاف للمعرفة ما لم يحصل التوجه من النفس نحو الإفادة من هذه الأدلة ، لتحصيل العلم والمعرفة أو الإيمان . ذلك أن من طمس على بصيرته بالمعاصي وعطل عنده أجهزة الاستقبال الفطرية ، والاستعداد للإنتفاع بالدليل والإفادة منه ، لا ينفع معه إقامة الأدلة عليه ، ولا تنشئ عنده علما سوى أن تكون حجة عليه لا غير .

ولعل استعمال القرآن في كثير من آياته كلمة « لعل » في باب المعرفة يدل على أن « وجود الشروط الخارجية لاكتساب المعرفة قد لا يعنى أن يتعلم الإنسان بحكم الضرورة وأن يصل إلى الحقيقة فالمعرفة العقلية التى يستطيع الإنسان اكتسابها تعتمد أيضا على حالة قلبه كمستقبل » (١٤٠) .

وهذا يعنى أن حصول العلم إنما له علاقة بتوجه النفس أو الإرادة نحو الإفادة من الحق والدليل الذى هو علامة أو أثر دال على الحق وبمنة الله تعالى وفضله في أن يخلق العلم في النفس عقيب النظر في الدليل فقد ينصب الدليل ولا تحصل المعرفة ولذلك يقول سبحانه : ﴿ وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون ﴾ ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون ﴾ ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة

(١٣٨) فصات : ٥٣ .

(١٣٩) الذاريات : ٢٠ - ٢١ .

(١٤٠) د. على عيسى عثمان : الإنسان عند الغزالي (ترجمة خيرى حماد) الانجلو القاهرة ١٦٤ ص ١٦٦ .

وكلمهم الموقى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن
أكثرهم يجهلون * ﴿١٤١﴾ .

وهذه الآية تدل على أن الدليل وإن كان يدل على معرفة ما ، إلا أن كونه يدل على
ذلك لا يعنى التزام المخاطب به التزاما آليا ، بحيث تحصل عند الشخص المعرفة اللازمة
على نظام السببية أو الحتمية ذلك لأن المعرفة الإنسانية في مفهوم القرآن منة من الله
سبحانه على الإنسان بالمعرفة والعلم الإيجابى الذى ينشئ الاعتراف بالحقيقة ، ويقابله
الإنكار . ولا يعنى مجرد إقامة الدليل على الخصم إنشاء هذه الحالة من العلم أو
المعرفة ، ذلك أن استعداد الفطرة للعلم الإيجابى من الدليل وكونها صالحة للإفادة من
نصبه لتحصيل معرفة على شكل هدى وإيمان ، أمر بإرادة الله تعالى ومشيبته المختارة
وفق علمه الأزلى . ولعل هذه الميزة في مفهوم المعرفة القرآنية وتفسيرها وعلاقتها
بالدليل ، لا يُستلَمُ بها من جهة الفلسفة التى ترى الدليل منشأ للمعرفة لزوما وحتمًا ،
وأن علاقة المعرفة أو النتيجة بمقدمات الدليل ضرورية عقلا . وما هذا الاختلاف بين
المفهوم القرآنى والفلسفى لهذه المسألة إلا تبعا لاختلاف طبيعتهما ومن ثم نظريتهما
للمعرفة . فطبيعة المعرفة في القرآن ربانية والعلم يخلقه الله تعالى في الإنسان بدليل
وبغير دليل ، وقد يحجبه عنه حتى مع وجود الدليل .

ومن ثم فإن إقامة الدليل في منهج القرآن ليس إلا حجة ملزمة للخصم ﴿لَقُلَّا
يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسْلِ﴾ ﴿١٤٢﴾ ، وكما يقول سبحانه : ﴿وَمَا كُنَّا
مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ ﴿١٤٣﴾ ، وليزداد المؤمنون إيمانًا وبقينا بالحقيقة كما قال
سبحانه : ﴿قَالَ أَوَلَمْ تَوَدَّ أَنْ يُقَالُوا بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ﴾ ﴿١٤٤﴾ وأيضا هو العلم
النظري الواقعى ، أو الذى لا ينفصل عن صياغة واقع الفرد العارف والتعامل معه
بالأدلة المنشورة المحكمة في هذا الواقع . وأول التعامل معها هو الإيمان بما تدل عليه من
كونها آثارا لخالق عليم حكيم قدير لا شريك له ، مع كون العلم صفة للإنسان
العارف الذى هو أثر من آثار الله عز وجل ، وموكل بمهمة الاستخلاف في الأرض ،

(١٤١) الانعام : ١٠٩ - ١١١ .

(١٤٢) النساء : ١٦٥ .

(١٤٣) الاسراء : ١٥ .

(١٤٤) البقرة : ٢٦٠ .

بما أوتي من علم يمثل الإيمان بالله رأسه وقمته ، ويمثل هذا الاستخلاف في الأرض قاعدته ، وتمثل عبادة الله عز وجل غايته . بينما طبيعة المعرفة في المفهوم الفلسفي بشرية أو إنسانية ومادية تقوم بربط النتائج بالمقدمات ربطاً آلياً عقلياً وسببياً ، قائماً على قانون العلية العقلية ، الذي يقتضى ضرورة وجود العلة بوجود المعلول ، وضرورة وجود المعلول بوجود العلة ولا يتخلف عنها ويتعامل الإنسان العارف مع هذا الواقع إما تعاملًا يعبد فيه العقل ويقدسه ويلغى فيه الواقع ، أو يحوله إلى ما تعترف به الذات العارفة - كما في المثالية - ، أو تعاملًا واقعياً بأن يلغى فعالية الذات العارفة ، ويحيلها إلى انعكاس للواقع المادي - كما في الواقعية - . وهذا المفهوم الفلسفي فيه إلغاء لمفهوم الخالقية كعلاقة تربط الخالق بالوجود والعلم . فضلاً عن أن كل ما يهيم هو الجانب النظري الذهني الباهت وفق قوانين العقل الصارمة .

وعلى ذلك فإن أعلى أنواع المعرفة في المفهوم القرآني هو الإيمان بالله والهدى ويقابل الإيمان والهدى الكفر والضلال .

ومن ثم تعامل القرآن في مسألة المعرفة مع القلب والفؤاد ، ليدل على أن مقصوده ليس هو المعرفة العقلية النظرية أو المنطقية البعيدة عن هدى الفطرة وتوجيهها واستعدادها ومنطقها . ولهذا فقد قال سبحانه : ﴿ يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون ﴾ (١٤٥) .

وقال سبحانه : ﴿ فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون ﴾ وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم ﴾ (١٤٦) ، وقال سبحانه : ﴿ قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى ﴾ (١٤٧) . « فالناظر في الدليل بمنزلة المترائي للهِلال قد يراه وقد لا يراه لعشَى » (١٤٨) في بصره ، وكذلك أعمى القلب . وأما الناظر في المسألة فهذا يحتاج إلى شيئين : إلى أن يظفر بالدليل الهادي وإلى أن يهتدى به وينتفع . فأمره الشارع بما

(١٤٥) الأنفال : ٢٤ .

(١٤٦) التوبة : ١٢٤ - ١٢٥ .

(١٤٧) فصلت : ٤٤ .

(١٤٨) العشى : العمى الليلي .

يوجب أن ينزل على قلبه الأسباب الهادية ويصرف عنه الأسباب المعوقة وهو ذكر الله تعالى وعدم الغفلة عنه . فإن الشيطان وسواس خناس ، فإذا ذكر العبد ربه خنس وإذا غفل عن ذكر الله وسوس . وذكر الله يعطى الهدى وهو أصل الإيمان والله سبحانه هو رب كل شيء ومليكه وهو معلم كل علم وواهبه ، فكما أن نفسه أصل لكل شيء موجود ، فذكره والعلم به أصل لكل علم «(١٤٩) .

وهنا لابد أن نلفت النظر الى الدليل الذى يتعامل مع الفطرة ويستحثها لتحصيل المعرفة ، فنقول : إن هذا الدليل لابد أن يكون فيه ما تستجيب له الفطرة ، وليس هنالك من دليل يتعامل مع الفطرة ويوجهها الى العلم الحق إلا الدليل من القرآن ومن السنة النبوية ، حيث إن القرآن والسنة منهج الله الموجه إلى فطرة الإنسان المخلوقة بخلق الله وهنا يلتقى النوران نور الوحي مع نور الفطرة بعيداً عن إثارة مشكلة النقل والعقل ، لأن النقل إنما يخاطب العقل الذى هو دليل الفطرة السليمة .

ويلفت نظرنا الى هذه الملاحظة ابن تيمية فيقول : « فإذا كان النظر فى دليل هاد كالقرآن ، وسلم من معارضات الشيطان ، تضمن ذلك النظر العلم والهدى . ولهذا أمر العبد بالاستعاذة من الشيطان الرجيم عند القراءة . وإذا كان النظر فى دليل مضل والناظر يعتقد صحته ، بأن تكون مقدماته أو إحداها متضمنة للباطل ، أو تكون المقدمات صحيحة لكن التأليف ليس بمستقيم ، فإنه يصير فى القلب بذلك اعتقاد فاسد «(١٥٠) .

المقصود هو الايمان أو التصديق وليس الأدلة الموصلة إليه

إن الذى يهم المعرفة فى القرآن هو تحصيل الإيمان الذى هو رأس المعارف ، والقرآن وإن إقام الأدلة على قضاياها سواء الأدلة العقلية أو العقلية ، إنما كان يفتح الباب أمام الفطرة الإنسانية لتفكر وتنظر ، وقد تسلم هذه الفطرة السليمة بدون قيام الأدلة ، وقد تلتوى فطر البعض فيطلبون الأدلة ، وقد يخاصم البعض ويجادل ، فلهم

(١٤٩) ابن تيمية : نقص المنطق : ص ٣٤ .

(١٥٠) ابن تيمية : نقص المنطق . ص ٣٣ .

الأدلة المفحمة لهم ، المقيمة للحجة عليهم . فغرض الأدلة العقلية إذن أعم من أن تكون للشاك ، فهي بالنسبة للمؤمنين تزيد إيمانهم وبالنسبة للمترددين توقفهم على الحقيقة وتقطع دابر الشك عندهم . وهي بالنسبة للألداء الخصمين تثبت بها الحجة عليهم . وعلى ذلك فإن الواجب في المعرفة في نظر القرآن ، هو الإيمان أيا ما كان دليله أو طريقه ، وليس هو الموصول إلى ذلك الإيمان . ذلك لأن الإيمان له أكثر من طريق غير طريق النظر في الأدلة العقلية ، التي لا يحسنها إلا خاصة قليلة من الناس . يقول الإمام الغزالي موضحاً هذه الفكرة : « بل سعادة الخلق في أن يعتقدوا الشيء على ما هو عليه اعتقاداً جازماً لتنتفض قلوبهم بالصورة الموافقة للحقيقة الحق ... وصورة الحق إذا انتفض بها قلبه فلا نظر إلى السبب المفيد له ، أهو دليل حقيقى أو رسمى أو إقناعى ، أو قبول بحسن الاعتقاد في قائله ، أو قبول لمجرد التقليد ، من غير سبب فليس المطلوب الدليل المفيد ، بل الفائدة وهي حقيقة الحق على ما هي عليه . فمن اعتقد حقيقة الحق في الله وفي صفاته وكتبه ورسله واليوم الآخر على ما هو عليه فهو سعيد ، وإن لم يكن بدليل محرر كلامى ، ولم يكلف الله عباده إلا ذلك » (١٥١) .

وقد كان النبي ﷺ يقبل الإيمان من الناس دون أن يدخلهم أبواب الأدلة ودون أن يعلمهم طرق الاستدلال بل كان يؤمن في غزواته الآلاف ، ولم يكن يكلف أيا منهم تعلم النظر ، فعلم بناء على ذلك علماً ضرورياً أن الله تعالى « لم يكلف الخلق إلا الإيمان والتصديق الجازم بما قاله كيفما حصل التصديق » (١٥٢) .

وقد ذكر الغزالي تعريف هذا الإيمان بأنه « تصديق جازم لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بإمكان وقوع الخطأ فيه » (١٥٣) وذكر أن هذا التصديق يحصل بطرق أكثر من الطريق البرهانى ومن هذه الطرق (١٥٤) :

(١٥١) الغزالي : إلهام العوام (مجموعة القصور العوالى) ح ٢ ط ٢ الجندى القاهرة ١٩٧٠ : ص ١٢٠ - ١٢١ .

(١٥٢) المرجع السابق : ١٢٢ .

(١٥٣) المرجع السابق : ١١٦ .

(١٥٤) المرجع السابق : ص ١١٦ - ١٢٠ .

طريق البرهان :

المستقصى المستوفى شروطه والمحرر أصوله ومقدماته ، درجةً درجةً ، وكلمة كلمة ، حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس وذلك هو الغاية القصوى . وربما يتفق ذلك في كل عصر لواحد أو اثنين ، ممن ينتهي إلى تلك الرتبة ، وقد يخلو العصر عنه . ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعرفة لقلت النجاة وقل الناجون .

وطريق الأدلة الكلامية :

المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء ولشناعة إنكارها ونفرة النفوس عن إبداء المراء فيها . وهذا أيضا يفيد في بعض الأمور وفي حق بعض الناس تصديقا جازما بحيث لا يشعر صاحبه بإمكان خلافه أصلا .

وطريق التقليد :

وذلك عن طريق التصديق لمجرد السماع ممن حسن الاعتقاد فيه بسبب كثرة ثناء الخلق عليه . وحقيقة الأمر أن هذا التقليد ليس تقليدا أعمى ، وإنما تقليد عن وعى ، ذلك أن من يثق في شخص لابد أن تكون هذه الثقة قائمة على أهلية هذا الشخص بأن يقتدى به ، وعلى الأخص في مسائل تتعلق بالإيمان وبسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة . وحديث النبي ﷺ القائل : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (١٥٥) ، بين أثر تقليد الآباء والمربين ، كطريق للإيمان ونلاحظ أن الحديث لم يجعل الإيمان بالإسلام قائما على مجرد التلقين بغير وعى ، إذ لم يذكر ويجعلانه مسلما ، ذلك لأن الإسلام بعقيدته في توحيد الله وأحقية في سائر عقائده هو دين الفطرة ، وهذا يجعل تقليد الأبناء لوالديهم من الإيمان قائما على ناحيتين : إحداهما أحقية الدين في ذاته وقربه من تصديق الفطرة به . وثانيتهما : استعداد الفطرة السليمة والوعى السليم للتصديق بهذا . من ثم فالإنسان إذن يقر طريق التقليد الفطري الواعي للإيمان ، بالإضافة لطريق النظر والاستدلال وغيرهما من الطرق .

(١٥٥) الحديث صحيح سبق تخريجه . انظر ص ٤٣٣ .

طريق قرائن الأحوال :

التي يسبق التصديق بها إلى القلب عند سماع الشيء مع قرائن أحوال ، لا تفيد القطع عند المحقق ، ولكن تلقى في قلب العوام اعتقاداً جازماً ، وكم من أعرابي نظر إلى أسارير وجه رسول الله ﷺ ، وإلى حسن كلامه ولطف شمائله وأخلاقه ، فأمن به وصدقه جزماً لم يخالطه ريب ، ومن غير أن يعالجه بمعجزة يقيمها ويذكر وجه دلالتها .

(ب) المعرفة في القرآن معرفة خصائص وليست معرفة ماهية

المعرفة أثر للخالق وصفة للعارف وصديق للكون ؟

لم يرد القرآن من الإنسان البحث عن ماهية الأشياء وكنهها . ومن ثم فإنه لا يشغل الإنسان بالبحث عن ماهية المعرفة - كما فعلت المدارس الفلسفية - هل المعرفة من جنس الذات العارفة أم من جنس الوجود الخارجي ؟

إلا أنه مع ذلك كله قد اعترف للذات العارفة بفعاليتها الإدراكية ، مع إبرازه للوجود الخارجي ، ولاستقلاله عن الذات العارفة ، وربط الذات العارفة بالله سبحانه . ويريد القرآن من المسلم أن ينشغل - بدل ذلك كله - بالبحث في الآثار المترتبة في الوجود الخارجي ، ومن خلال نظر الذات العارفة ، بتوجيه أنظارها نحو هذا الوجود الخارجي ، مع إدراك الصلة بينهما ، وإدراك أنهما أثران للذات الخالقة أى لله سبحانه ، الذي له وجود مستقل منفصل عن وجود الممكنات ، ومخالف لها ومنزه عنها في كل شيء ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (١٥٦). ومن ثم فعملية المعرفة بهذا الفهم فيها انسجام وتواؤم وتناسق وتوافق بين أثرين مخلوقين لله عز

(١٥٦) الشورى : ١١ .

وجل، الإنسان والكون ، أعدا ليقوما بأداء مهمة عمارة الكون . الذات العارفة تقوم بالفعل الإرادى على ضوء العلم الإرادى ، والأشياء الخارجية فى الكون تقوم بالفعل الكونى اللإرادى، بكونها مسخرة للإنسان، بتسخير من الله عز وجل ﴿الم تروا أن الله سخر لكم ما فى السماوات وما فى الأرض﴾ (١٥٧) .

ومن ثم كان تعريف علمائنا المتكلمين للعلم بأنه صفة لازمة للذات العارفة ، مع احترامهم للوجود الواقعى العينى للأشياء المعروفة : فعرفوا العلم بأنه صفة يصير بها الحى عالماً (١٥٨) ، وأشاروا إلى ما يترتب على هذه المعرفة ويقصد بها ، فجعلوا العلم ما تسكن إليه النفس وتعتقد (١٥٩) .

الإثباتات والإدراك

لقد أقام القرآن بناء المعرفة الإنسانية على ركنين :

ركن الإثبات وركن الإدراك . ولكنه لم يجعل من الإدراك فى حد ذاته مشكلة فى إثبات العالم الخارجى . ذلك أن الإدراك الذاتى للذات نفسها ذاتا عارفة ، إنما هو من قبيل إدراك الواقع والتسليم به ، أثرا للذات الخالقة . كما أنه لا يسمح بالانتظار فى التعامل مع هذا الواقع حتى يثبت ، لاسيما وأن الإنسان يعيش فى هذا الواقع ويشاهده ، ويأخذه فى الحسبان وهو يفكر ويخطط ويعمل ، حتى أصبح هذا العالم معروفاً بدهية لا تحتاج إلى إثبات . والقرآن فى هذا يتميز عن الفلسفة المثالية التى تجعل إثبات العالم الخارجى مشكلة ، كما يتميز عن النظرية الواقعية التى تجعل الواقع الخارجى أساساً للإدراك ، وعلى الأخص الواقعية المادية التى تجعل الفكر انعكاساً للوجود المادى . وإدراك العالم الخارجى فى نظر القرآن إنما يخدم إثبات وجود الله سبحانه خالق هذا العالم ومنظمه ومدبره وحافظه .

وجعل القرآن المعرفة أثراً للذات الخالقة ، وصفة للإنسان ، يقضى على النزاع

(١٥٧) لقمان : ٢٠ .

(١٥٨) البغدادى : أصول الدين : ص ٥ وانظر فى تعريف العلم والمعرفة فى المدخل لهذا البحث ص ٦ .

(١٥٩) القاضى عبد الجبار : ص ٢٥ وانظر نفس البحث : تعريف العلم عند المعتزلة ص ٣ .

الفلسفى فى طبيعة المعرفة أهى مثالية أم واقعية . فيعيدها إلى كونها ربانية ، محكوما عليها بالقدرة على البحث فى الخصائص لافى الماهية والكنه .

نسبية المعرفة الإنسانية

وحيث إن المعرفة الإنسانية تعليم من الله للإنسان فلا يصح أن تدعى هذه المعرفة أنها كاملة ومطلقة ، ذلك لأن طبيعة الإنسان عاجزة وقاصرة عن إيجاد نفسها ، فهى محتاجة إلى الله سبحانه فى أصل خلقتها ، ومن ثم فكينونته العارفة محتاجة إلى الله سبحانه فى استعدادها وقدرتها على التعلم ، ومحتاجة إلى ميدان تمارس فيه مهمة المعرفة . والله عز وجل هو العليم وعلام الغيوب ، وعالم الغيب والشهادة ، والإنسان إنما يعيش فى عالم الشهادة وينتهى إلى عالم الغيب ، ولهذا فالمعرفة اللازمة له للقيام بدوره فى الحياة إنما هى معرفة تحتاجها مهمته وهى الإقرار أولا بعالم الشهادة والغيب ، والعلم عن عالم الغيب بما يدفعه للعمل والتعامل مع عالم الشهادة ، ومعرفة عالم الشهادة ، وذلك الميدان الفسيح الذى يمارس فيه عمله ودوره . ولهذا كانت معرفته نسبية بمعنى أنها معطاة له من الله بنسبة محدودة ، سواء بطريق الحس والعقل أو بطريق الوحى . كما قال تعالى : ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾ (١٦٠) ، وقال عز وجل : ﴿ وفوق كل ذى علم عليم ﴾ (١٦١) .

ولكن هذه المعرفة التى أعطيت له هى من ناحية أخرى يقينية ، فنسبية المعرفة هنا ليست بمعنى أن العلم عند كل شخص هو ما يحصله ، ومن ثم فهو مقياس المعرفة ، وإنما نسبتها هنا تعنى محدوديتها بالنسبة لعلم الله سبحانه المطلق وقد جعل الله سبحانه لهذه المعرفة مع كونها نسبية - بهذا المفهوم - يقينية تبعدها عن الشككية والنسبية السوفسطائية .

معرفة خصائص وليست معرفة كنه

وهى كذلك ليست معرفة ماهية وكنه ، لأن حقيقة الأشياء وكنهها وماهياتها

(١٦٠) الاسراء : ٨٥ .

(١٦١) يوسف : ٧٦ .

لا يعلمها إلا الله سبحانه . ومن ثم كان تميز منهج البحث الإسلامي ، أنه اعترف بوجود الأشياء في عالمي الغيب والشهادة ، وجعل في إمكان الكينونة العارفة أن تستدل على وجودها . ولكن كنه الأشياء لا يقع في دائرة المعرفة الإنسانية لأن الله عز وجل يعلم ، أن معرفة الكنه لا تستلزمها مهمة الإنسان في الحياة . وإنما فتح الباب على مصراعيه لمعرفة خصائص الأشياء وما تتميز به عن بعضها . وقد فهم علماء الكلام والأصوليون من المسلمين قيمة هذه الملاحظة في المنهج القرآني ، فتوجهوا إلى بحث الخصائص ومنعوا التوجه إلى بحث الماهية . ولعل في حديث النبي ﷺ ما يدل على ذلك إذ يقول : « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته » (١٦٢) .

ولكن صرف القرآن للإنسان عن البحث في الماهية والكنه لم يكن صرفاً له عن البحث العلمي ، ولم يكن حجراً منه على العقول ، وإنما هو « حسن توجيه وداعية حكمة ورحمة ، حيث توجه الفكر إلى اكتشاف خصائص الظواهر الكونية وحسن استغلالها لتحسين واقع الإنسان في هذه الحياة ولتحقيق التقدم البشري الخلاق . إن عمل القرآن الرئيسي هو إرضاء الكفايات الإنسانية : كفاية العقل وكفاية القلب ، وكفاية الإدراك والسلوك . وبعد ، فهل في صرف الفكر عن الكنه أو الماهية أو الجواهر فيما لا سبيل إلى معرفته حجر على العقل وتضييق الخناق عليه ؟ الجواب : قطعاً بالنفي ، فإن هناك مجالاً متسعاً وميداناً فسيحاً للفكر ، هو الكون بما فيه ومن فيه » (١٦٣) .

ويقول عز وجل : ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ، ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ، ثم يهيج فتراهم مصفرا ، ثم يجعله حطاما ، إن في ذلك لذكرى لأولى الأبصار ﴾ (١٦٩) . ويقول عز وجل : ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج * والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج * تبصرة وذكرى لكل عبد منيب * ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصد * والنخل باسقات لها طلع نضيد * رزقا للعباد وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج ﴾ (١٦٥) .

(١٦٢) ورد بروايات متعددة ذكرها السيوطي في الجامع الصغير وضعفها . راجع السيوطي : المعجم الصغير : ط ٤ طبعة مصطفى الحلبي : ١٣٢/١ وبها مشه عبد الرؤوف المناوي : كنز الحقائق : ص ١٠٧ .
(١٦٣) د . محمد كمال جعفر : دراسات فلسفية وأخلاقية . مكتبة دار العلوم القاهرة ١٩٧٨ : ص ١٥٥ .
(١٦٤) الزمر : ٢١ . (١٦٥) ق : ٦ - ١١ .

وبهذا يكون القرآن قد حث على النظر والاعتبار والرؤية لآثار قدرة الله عز وجل وعلمه وعظمته في العالم المشاهد وفي الكون والآفاق ، وفي الأنفس . وحرص على الربط بين القلب البشرى أو الكينونة العارفة في الإنسان ، وبين إيقاعات هذا الكون وهذه الأنفس ، من أجل التعرف عليه مما يكون له أثر القلب وقيمة في الحياة البشرية ، وهذه الصلة التي يقيمها القرآن « بين المعرفة والعلم وبين الإنسان الذي يعرف ويعلم . وهي التي تهملها مناهج البحث التي يسمونها علمية - في هذا الزمان - فتقطع ما وصل الله من وشيجة بين الناس والكون الذي يعيشون فيه . فالناس قطعة من هذا الكون لا تصح حياتهم ولا تستقيم إلا حين تنبض قلوبهم بنبض هذا الكون وإلا حين تقوم الصلة وثيقة بين قلوبهم وإيقاعات هذا الكون الكبير وكل معرفة علمية يجب أن تستحيل في الحال إلى إيقاع القلب البشرى . والمنهج الإيماني لا ينقص شيئا من ثمار المنهج العلمي في إدراك الحقائق المفردة ولكنه يزيد عليه ربط هذه الحقائق بعضها ببعض » (١٦٦) ويختلف معه في أنه لا يكلف الإنسان جهدا فوق طاقته فلا يكلفه البحث في ماهية الأشياء ، بل يوجهه إلى معرفة خصائصها ، ودلالاتها ، وربطها بالكينونة العارفة ، وربط الجميع الكون والإنسان - بالله سبحانه ، فالكل يتوجه إليه عابدا مسبحا ﴿ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ (١٦٧) ، ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ (١٦٨) .

ولعل هذا المنهج القرآني الداعي إلى البحث في الخصائص وليس البحث في الكنه والماهية هو الموجه الأول للمنهج التجريبي الذي سلكه علماء المسلمين ، وكان منهجا بمفهومه وتطبيقاته وآثاره ميزة للحضارة الإسلامية ، على الحضارات اليونانية الحديثة ، مثالياتها وواقعياتها .

لقد كانت الحضارة اليونانية المثالية تحتقر التجربة وتضع نظاما عقليا للوجود ، لا نظاما تجريبيا . وقد قدست الحضارات التجريبية الحديثة التجربة وقطعت علاقة الكون بالله ومن ثم قطعت وشيجة الصلة المؤنسة بين الإنسان والكون فجعلت

(١٦٦) سيد قطب : في ظلال القرآن : ٣٣٦٠/٢٦ .

(١٦٧) الإسراء : ٤٤ .

(١٦٨) الذاريات : ٥٦ .

الكون عدوا للإنسان والإنسان قاهرا للطبيعة ، أما القرآن الكريم فقد أوقف العقل عند حدوده اللازمة ، وعند ادعاءاته القداسة ، وأنه القادر على حل مشكلات الوجود والقيم والمعرفة ، وجعل للعقل مكانته القيمة الطائفة ، كمخلوق لله في كينونه إنسانية شاملة متكاملة ، تتشابه قواها من عقل وقلب وفؤاد وحس وإدراك وتخيل وشعور وعواطف ووجدان .. وما إلى ذلك مما لا يعلمه إلا الله . وفي الوقت الذي أوقف فيه القرآن العقل عن شططه وانحرافه في البحث عن الذات والماهية والكنه والحقيقة ، لم يتركه مشلول القوى ، مسلوب الإرادة ، وإنما وجهه إلى ميدان المعرفة الذي يستطيعه فزوده بمعرفة أصولية تبين له قيمته والغاية من وجوده ، وأنه مخلوق لله تعالى لا بد أن يعمل بإيجابية سوية وباتزان ويتواضع في حدود ما فطره الله عليه . ويهدف تحقيق العبودية الشاملة لله سبحانه وعليه أن يستجيب لنداء الوحي وتوجيهه . لأنه لا يخرج عن منطقة وحدود تسليمه . ومن ثم فيمكننا القول بأن هذا المنهج القرآني تميز بأنه جمع بين أسلوبي النظر : الأسلوب العقلي والاستدلالي ، والأسلوب التجريبي ، وهو فوق ذلك « رباني الأصل والتوجيه ، والنزعة والغاية ، إدراكي وتأمل الأسلوب » (١٦٩) .

موقف المعرفة القـرآنية من نظرية الحد

ومن هذا المنطلق - البحث عن الخصائص وليس البحث عن الماهية - وقفت المعرفة في التصور القرآني في وجه نظرية الحد الأرسطية التي تدعى أنها تعرف الحدود بالكنه أو الماهية أو الحقيقة . وقد وقف فاهما لهذه النظرية القرآنية ومقيما لها ، فريق المتكلمين والأصوليين من المسلمين ، وعلى رأسهم جميعا في هذه الناحية ابن تيمية الذي هاجم نظرية الحد الأرسطي ، وعاب على كل من فلاسفة المسلمين ومن سار على دربهم في الاغترار بالمنطق الأرسطي .

وقد كان الحد عند أرسطو قمة العلم لأنه - في ادعائه - يتوصل به إلى الماهية أو أنه المعرف للماهية أو للذات أو للجواب الصحيح على سؤال « ماهو » ؟ إذا أحاط بالمسئول عنه (١٧٠) .

أنور الجندي : المؤامرة على الإسلام - دار الاعتصام القاهرة : ص ٩٤ .
(١٧٠) د. على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ط ٣ ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٦ : ص ٩٠ .

وقد اعترض الأصوليون على الحد بهذا المعنى باعتراضين (١٧٠) :

أولهما : أن الحد قد يذكر من غير أن يكون هناك سؤال .

وثانيهما : أن الحد ليس معرفا للماهية أو موصلا للكنه لكنه لعسر التوصل إلى هذا أو استحالة .

وقد فهموا الحد فهما آخر مختلفا عن نظرة أرسطو وقالوا إن حد الشيء هو معناه الذى لأجله استحق الوصف المقصود وإنه ليس حصرا للذاتيات أو لكنه الأشياء ، بل هو مجرد التمييز (١٧٢) .

وقد خاض ابن تيمية كثيرا فى الرد على هذه النظرية مبطلا لها فى أكثر من ستة عشر وجها (١٧٣) - لا نرى داعيا لتفصيلها هنا - .

المعرفة القرآنية والاعتقاد بما لا يعلم الإنسان له ماهية أو كيفية :

كما أن هذا المنطلق القرآنى فى المعرفة كذلك جعل المجال فسيحا لمعرفة ما لا يستطيع الإنسان أن يعرف له كيفية أو ماهية ولا يخضع للتجربة (١٧٤) . وقد فهم علماؤنا من المتكلمين هذه اللفظة القرآنية فى منهج المعرفة فى القرآن وموضوعها ، فصرفوا همهم عند الكلام على حقيقة العلم والمعرفة إلى وجهة أخرى ، بعيدة عن الماهية والكنه وإنما إلى الخصائص المميزة للأشياء أولا ، وإلى كون هذه المعرفة بالأشياء ليست إلا صورة عنها عند الإنسان العارف ، وهذه المعرفة ليست إلا صفة للإنسان أو اعتقادا بوجوب شئ تسكن إليه نفس هذا العالم .

وقد كان هؤلاء العلماء يعتبرون البحث فى الماهية ضربا من إضاعة الوقت والفلسف العقيم الذى لا يستقيم مع طبيعة الإنسان المخلوقة المحدودة . ولكنهم فى الوقت نفسه وهم يعترفون بالعجز عن معرفة كنه الأشياء وحقائقها وماهياتها لم يقفوا

(١٧١) المرجع السابق .

(١٧٢) المرجع السابق : ٩٠ ، ٩١ .

وابن تيمية : نقض المنطق : ص ١٨٤ .

(١٧٣) ابن تيمية : المرجع السابق : ص ١٨٤ - ١٩٤ .

(١٧٤) ٢ . زر زور : مقالة : ص ٧١ ، ٩٥ .

من هذه الأشياء موقف الإنكار . وإنما كانوا يشبتون وجودهم ويتعاملون معها بمنهج معرفة خصائصها وتجربتها والإفادة منها . وكانوا في الوقت نفسه يعترفون ويؤمنون بوجود عالم الغيب وإن لم يروه وإنما تسلم به عقولهم بطريق النظر في عالم الشهادة ومن خلال قوانينه .

وكيف لا يكون منهج البحث في المعرفة من خلال التصور القرآني كذلك ، وهو يطلب أول ما يطلب من الناس الإيمان والتصديق والاعتقاد بأعلى نوع من المعرفة ، وأقيم موضوع لها ، وهو الله سبحانه ، وهو سبحانه لا يعرف له البشر كنهها ولا حقيقة ولا ماهية ولا كيفية ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (١٧٥) ، وكذا فإن عالم الغيب يقع في دائرة المعرفة ومن موضوعاتها والبشر عاجزون عن معرفة كنهه وكيفيته . وبهذا نفهم السر في تعريف المتكلمين المعرفة تعريفا يناسب التصديق أو الإيمان ولم يقدموا تعريفا بحسب الحد والحقيقة والكنه ولم يرهقوا أنفسهم فيما ليس من منهج القرآن في الذهاب وراء الفروض والمذاهب في هذا الموضوع .

(ج) ازدواجية المعرفة

تبعية المعرفة للوجود

سبق وأن ذكرنا الازدواجية في تفسير الكون . ونحدث الآن عن انعكاس ازدواجية الكون أو الزواجية فيه على تفسير المعرفة ، انبثاقا من تبعية المعرفة للوجود . فقد ناقش ابن القيم في قضية الوجود خصمه وجعل المعرفة من أبوابه لأنها تمثل نوعا من أنواع الوجود وهو الوجود الذهني ، وكلا الوجودين : الذهني والخارجي يرجعان إلى وجود الله سبحانه وإلى خلقه ، فهو سبحانه الذي خلق وعلم . يقول ابن القيم :

« ماذا تعنى بكونها - المعارف - ذوات وماهيات ؟ »

(١٧٥) الشورى : ١١

أتعنى به تحقق ذلك في الخارج أو في الذهن أو أعم منهما ؟
فإذا عنيت الأولى أى وجودها في الخارج ، فلا ريب في بطلان كونها ذوات
وماهيات على تقدير ارتفاع وعدم وجود الفاعل .

وإن عنيت أنها في الذهن ، فالصورة الذهنية مجعولة له أيضا - أى لله - لأنه هو
الذى علم فأوجد الخلائق الذهنية في العلم . كما أنه الذى خلق فأوجد الحقائق الذهنية
في العين ، فهو الأكرم الذى خلق وعلم . فما في الذهن بتعليمه ، وما في الخارج
بخلقه «(١٧٦)

وإذا كانت المعرفة تمثل علاقة بين الجهة العارفة في الإنسان وبين الشيء ، أو بين
عالم الذات وعالم الموضوع فإن نظره القرآنية تجعل هذين الركنين للمعرفة ، مجرد
حالتين من حالات الوجود متقابلتين ومتكاملتين . وتكاملهما هو الدليل القاطع على
القصور الذاتي في كل منهما ، على أن تكون الواحدة منها العلية للأخرى ، وبالتالي
لسائر الكائنات والنتيجة انتفاء العلوية الحقيقية عنهما معاودة الوجود وسببه حقيقة
أعلى وأسمى من كل ما في عالم الذات وعالم الموضوع أو عالم الروح وعالم الجسم ألا
وهو الله سبحانه الذى خلق الوجود فإليه يرد الأمر كله ، أمر الوجود وأمر
المعرفة (١٧٧) .

وإذا كان الوجود الكونى قد جعل الله فيه ظاهرة الازدواج أو الزوجية (١٧٨) ، فقد
جعل سبحانه هذه الظاهرة كذلك في المعرفة .
ومن الأمثلة عليها :

١- الازدواج في طاقات الإنسان المعرفية :

فالله تعالى زود الإنسان بطاقتي الحواس والعقل أو الأدوات الظاهرة للمعرفة
والأدوات الخفية أو الباطنة . وهذا يتناسب مع أصل المكونات للإنسان حيث خلقه
الله تعالى من مادة وروح . فالحواس تتصل بعالم المادة وتدرک المحسوسات ، والعقل

(١٧٦) ابن القيم : مفتاح دار السعادة : ج ٢ ط القاهرة : ص ٢٥٢ .

(١٧٧) محمود أبو الفيض المنوفى : تهافت الفلاسفة . ط ١ دار الكتاب العربى بيروت ١٩٦٧ : ص ١٧ ، ١٨ .

(١٧٨) انظر صفحة ٤١٠ من نفس البحث .

أو الروح هي التي تقف وراء إدراك غير المحسوسات ، حيث إن الروح وراء وظائف الإدراك من تفكر وتعقل وفقه وتذكر وسائر العمليات العقلية . وكما يقول أحد الباحثين : « ليس الإدراك والتفكير والإرادة إلا انعكاسات لوظيفة الروح . ذلك أن المركز الطبيعي ، أو الجسمي في الإنسان يختص بالغريزة أما المركز النفسي فيختص بالحس الدقيق والشعور ، والشعور ينبعث عنه الحب والنفور كنتيجة للانفعال . والمركز الروحي مظهر للفكرة بالإدراك ... ويحكم بالحق أو الباطل كنتيجة للفكر » (١٧٩) .

وكما شكل الطين والروح هذا الوجود الإنساني بتقدير الله تعالى وخلقه ، فهما يعملان معا وبصورة متكاملة . ومن ثم فإن أدوات الإدراك لهذين الوجودين الحس والعقل ، والحس والروح - باعتبار العقل هو الجانب المدرك من هذه الروح - هما كذلك مختلطان ويعملان معا في الإدراك مع ازدواجهما ويتكاملان معا في أداء دورهما في المعرفة . وهذا التكامل والترابط والتداول الدائم بين نشاط الحواس ونشاط العقل ، « تساعد الإنسان على التوازن في نقطة الوسط التي يلتقي فيها الجسم والروح على استواء » (١٨٠) كما تؤدي كذلك إلى كيان موحد وإن كانت طبيعته الأصلية مزدوجة ، وتؤدي إلى وحدة الموقف المعرفي للإنسان وإن كانت وسيلته مزدوجتين من حس وعقل .

وإذا كان هذا الازدواج في طريق المعرفة فيما هو في ذات الإنسان : حسه وعقله . فإن هناك من ناحية أخرى ازدواجا في طريق المعرفة ، يتمثل في طريق إنساني متمثل في الحس والعقل ينضم إليه طريق آخر خارجي عن الإنسان ، وهو الوحي الذي يختص الله به فردا من البشر ليكون نبيه وسفيره إلى خلقه . وهذه الازدواجية تنتهي إلى توحيد معرفي كذلك إذ إن الله سبحانه هو الذي خلق الإنسان ، حسه وعقله ، وهو الذي أرسل الوحي إلى من اصطفاه من البشر نبيا ، ومن ثم تتوحد المعرفة بطاقات خلقها الله وبمنهج وضعه سبحانه ، ليوجه هذه الطاقات ويدعهما .

(١٧٩) أ. وولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين (ترجمة د. أبو العلا عفيفي) لجنة التأليف ، القاهرة ١٩٤٤ : ص ١٤ .

(١٨٠) محمد قطب : دراسات في النفس الإنسانية ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧٤ : ٥٥ .

٣ - ازدواجية النظر والتطبيق :

تقويم المعرفة القرآنية على مبدأ الازدواجية بين النظر والتطبيق ، أو بين العلم والعمل ففرضها لا يتم بمجرد معرفة الإنسان وعلمه بحقائق نظرية مجردة . وإنما لابد أن تكون هذه الحقائق أساساً لموقف عملي في الحياة . ومن ثم فهم المسلمون أن العلم أساس للعمل ، وأن العمل لازم للإيمان حتى يكون هذا الإيمان مقبولا عند الله ، ومعترفاً به . والآيات الدالة على اقتران العمل بالإيمان كثيرة في القرآن بل إن الإسلام كله له إنما هو عمل من أداء شعائر الله تعالى والالتزام بأوامره في كل عمل يعمل به الإنسان في شتى المجالات الفردية والجماعية ، والسياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وكل شئون الحياة، فهو بعبارة مختصرة عقيدة وسلوك أو إيمان وعمل . ويقول الله سبحانه : ﴿ والعصر * إن الإنسان لفي خسر * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ (١٨١) .

٣ - ازدواجية مجال المعرفة (عالم الغيب وعالم الشهادة) :

وهناك ازدواجية مقارنة لازدواجية الطاقات الحسية والطاقات العقلية ومشابهة لها تلك هي ازدواجية الفطرة الإنسانية في معرفة مجالين للمعرفة هما مجال عالم الشهادة بالإيمان بالمحسوس ومجال عالم الغيب بالإيمان باللامحسوس وهو - أى عالم الغيب - معقول من حيث مبدأ التسليم بوجوده ولكنه من ناحية أخرى خارج عن نطاق العقل في كيفيته وتفصيلاته . وهكذا نجد أن هذه المعرفة لهذين المجالين هي إيمان مزدوج بالمحسوس وبالغيب . فالطاقة الحسية والعقلية معا تمارس نشاطها في عالم الشهادة ، ولكن الطاقة الحسية يقتصر عملها على ميدان المحسوسات . والإيمان من حيث ميدانه يمد جناحيه معا فيشمل المحسوس واللامحسوس . وهنا يتميز الإنسان عن سائر المخلوقات بأنه يرتفع عنها حيث لا تتصل طاقاتها إلا بالمحسوسات ، ولكن إيمان الإنسان يتجاوز المحسوس إلى غير المحسوس أى يتجاوز عالم الشهادة إلى عالم الغيب . والفطرة الإنسانية بالحس والعقل وهي تؤمن بعالم الشهادة وتعمل طاقاتها فيه ، وجهها القرآن توجيهها جعلها تستغل ماتدركه استغلالاً كبيراً لتخرج منه بثمرة المعرفة ، وهي الإيمان بالله سبحانه الذي خلق هذا العالم وما فيه . ونجد القرآن يوجه

(١٨١) العصر : ١ - ٣ .

كل حاسة في الإنسان لتبصر صفة الله القادر المبدعة (١٨٢) فهو يوجه العين للإبصار فيقول سبحانه : ﴿الذى رفع السموات بغير عمد ترونها﴾ (١٨٣) ويقول عز وجل : ﴿ألم تر أن الله يزجي سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء يكاد سنابرقه يذهب بالأبصار﴾ (١٨٤) ويقول : ﴿انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه﴾ (١٨٥) .

ويوجه الآذان لتسمع آثار قدرة الله فيقول ﴿ويسبح الرعد بحمده﴾ (١٨٦) ﴿أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت﴾ (١٨٧) .

ويوجه الذوق فيقول : ﴿صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل﴾ (١٨٨) ، ﴿نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين﴾ (١٨٩) .

وجعل القرآن في إمكان الطاقة العقلية من خلال قوانين عالم الشهادة أن تؤمن بالغيب ، وقمة هذا الإيمان بوجود الله سبحانه ووحدانيته وسائر صفاته . فعالم الغيب إذن ميدان للمعرفة بل إنه أساس المعرفة الحقيقية في نظر القرآن ، والمعرفة الحقيقية هي الإيمان . وقد غاب القرآن على الذين أنكروا هذا الميدان ، واقتصروا على عالم الشهادة والمحسوسات بأنهم خرجوا من الفطرة التي تسلم بهذين الميدانين للمعرفة ، لو استقاموا على الطريقة فقال سبحانه : ﴿يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾ (١٩٠) .

(١٨٢) محمد قطب : منهج التربية الإسلامية ط ٢ دار الشروق القاهرة : ص ١٩٣ .

(١٨٣) الرعد : ٢ .

(١٨٤) النور : ٤٣ .

(١٨٥) الأنعام : ٩٩ .

(١٨٦) الرعد : ١٣ .

(١٨٧) البقرة : ١٩ .

(١٨٨) الرعد : ٤ .

(١٨٩) النحل : ٦٦ .

(١٩٠) الروم : ٧ .

وقال سبحانه في وصف المتقين السائرين على هدى من الله وهدى الله هو المعرفة الحقّة ﴿آلم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون * والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ﴿١٩١﴾ .

وموضوعات المعرفة في عالم الشهادة كلها ميدان لتوجه النفس إلى معرفتها . كما أن موضوعات عالم الغيب هي كذلك النفس ، ولكن الميدان الأول تكون معرفته بالحواس والعقل . أما الميدان الثاني فإن معرفته من حيث إثبات مبدأ وجوده تكون بالعقل ، أما تفصيلاته فتكون بطريق الوحي وهذه الازدواجية في الميدان المعرفي والازدواجية في الطريق إلى المعرفة تعود في النهاية إلى وحدة معرفية بالإيمان بالله ، والإيمان باليوم الآخر نهاية لهذا الإنسان العارف والمكلف في الدنيا ، المجازى في الآخرة .

(د) المعرفة طارئة ومكسوبة

العلم وإن كان صفة للإنسان ، إلا أنه ليس عنصرا ذاتيا فيه ، ولكنه معنى قائم بالعالم^(١٩٢) . وهو بهذا يخالف مثالية أفلاطون التي جعلت العلم صفة أصلية ذاتية في الإنسان ، إذ النفس عنده عاملة في أصل الفطرة لأنها من قبيل عالم المثل ونسيت بحلولها في الجسم معارفها .

والذي يحكم النظرة القرآنية لهذه المسألة نجده في الآية الكريمة الواضحة في مدلولها على طروء المعرفة الإنسانية إذ يقول سبحانه : ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾^(١٩٣) ويقول : ﴿علم الإنسان ما لم يعلم﴾^(١٩٤) .

(١٩١) البقرة : ١ - ٤ .

(١٩٢) البغدادي : أصول الدين : ص ٧ - ٨ .

(١٩٣) النحل : ٧٨ .

(١٩٤) العلق : ٥ .

وكما أن المعرفة طارئة فهي مكتسبة (١٩٥) أو مكتسبة كلها ، للإنسان ، يولد وليس معه أدنى علم ، وليس لديه أفكار فطرية .

وكما أن هذا العلم ممنوح للإنسان ومخلوق له بعد ولادته وليس ذاتيا فيه ، فهو معرض كذلك للنسيان وللزوال شأنه شأن أية صفة أخرى إذ يقول سبحانه : ﴿ ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكي لا يعلم بعد علم شيئا ﴾ (١٩٦) .

كما أننا نعلم من أنفسنا صفة الجهل وطروء العلم علينا ، يقول الإمام الغزالي : « اعلم أن جوهر الإنسان خلق خاليا ساذجا ، لا خبر معه عن عوالم الله تعالى . وإنما خبره عن العوالم بواسطة الإدراك ، وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات ... فأول ما يخلق في الإنسان حاسة اللمس فيدرك بها أجناسا من الموجودات كالحرارة والبرودة . ثم تخلق له حاسة البصر فيدرك بها الألوان والأشكال ... ثم يتفخ فيه السمع فيسمع الأصوات ... ثم يخلق له الذوق . وكذلك إلى أن يجاوز عالم المحسوسات فيخلق له التمييز وهو قريب من سبع سنين ، وهو طور آخر من أطوار وجوده . فيدرك أمورا زائدة على عالم المحسوسات لا يوجد منها شيء في عالم الحس . ثم يترقى إلى طور آخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات » (١٩٧) .

وهذا القول من الإمام الغزالي يدل على فهم واضح للآية الكريمة في طروء المعرفة على الإنسان ، بطروء أدواتها من حواس وعقل . وأن الإنسان ليس لديه استعداد ذاتي للمعرفة إلا بما وضع الله فيه من القابلية للتعلم ، وإلا بما خلق له تعالى من المعارف بعد ولادته ، سواء ما كان منها بديها لا يحتاج إلى البرهنة وما كان منها نظريا يحتاج إلى استدلال .

وقد يثار سؤال هنا مفاده : أن الطفل حين يولد من بطن أمه يتعلق بديها ، ويقوم

(١٩٥) وأعني بالمكتسبة هنا أنها ممنوحة للإنسان ومعطاة له بعد ولادته سواء منها المعلومات البديية أو الضرورية التي يشعر بها حينما يدرك ولا يدري لها سببا مباشرا ، والمعلومات التي يحصلها بحواسه وعقله أو ما تسمى العلم المكتسب في اصطلاح علماء الكلام والمنطقيين . والتي هي بطريقة النظر والاستدلال وتسمى استدلالية أو نظرية أو كسبية .

(١٩٦) النحل : ٧٠ .

(١٩٧) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٧٨ - ٧٩ .

بحركات، فمثل هذه الإلهامات والحدوس فطرية فكيف نوفق بينها وبين القول بأن المعرفة كلها كسبية أو طارئة ؟

والجواب : أن هذا السؤال لا محل له لأن ما يجرى للطفل هنا يجرى للحيوان فالأمر أمر غريزة وليس معرفة. حتى لو سلمنا بحدوى إثارته فإن هذا لا يتعارض مع القول بطروء المعرفة لأن شعور الإنسان الحدسي أو الفطري إنما ظهر بعد ولادته ولو بقليل ومع أول لقاء للإنسان بالواقع الخارجى . فهذا الحدس أو المعرفة التى ألهمها الطفل حدثت أو طرأت حال اتصال الطفل بعامل خارجى عن ذاته ، وهذا ينسجم مع الآية الكريمة التى تقول بطروء المعرفة وأن الإنسان لم يكن يعلم شيئا قبل ولادته ، وذلك لأن الآية ترشد إلى أن الله خلق فينا وأحدث العلم ، سواء كان هذا العلم بعد الولادة ، إدراكا خفيا ، أو شعورا حدسيا مع أول اتصالنا بالحياة ، أو كان باتصال حواسنا وعقولنا بوعى وتمييز بالواقع من أجل تحصيل معرفته . ولابد من الإشارة هنا إلى أنه يجب التفريق بين قولنا بأن العلم ليس ذاتيا للإنسان ، وبين القول بأنه ذاتى فى الفطرة ومن ثم فليست المعرفة إلا تذكر ذلك أننا نعنى بقولنا إن الإنسان ليس لديه معرفة مخلوقة مفطورة فيه قبل ولادته ، وإنما لديه استعداد للمعرفة أو قابلية لها خلقها الله فيه . وإنه بهذه القابلية يتلقى بعد ولادته إلهاما أو حدسا لا يدرك كيف جاءه ويشعر به الغير من خلال تعامله مع الواقع الخارجى . ويشعر نفسه بعد ذلك بهذا الاستعداد أو القابلية حينما يعى إدراكه الحسى والعقلى وهو يتصل بهذا الواقع ، شاعرا بأنه مؤسس تأسيسا معرفيا منحه الله إياه . وأن هذه القابلية مخلوقة للإنسان قبل ولادته وإنها تتم مع عملية الخلق نفسها . ولكن تحصيل العلوم جميعها يتم بعد الولادة سواء أكانت ضرورية أم مكتسبة بالدليل . أى أنه لا يكون مع الإنسان معلومات قبل ولادته . وهذا لا يمنع من أن يبدأ اكتساب المعلومات وحدثها له متدرجا بتدرج نمو أبعاده المعرفية ومن عقل وحس ، وأبعاده الجسمية والنفسية . ومن هذه العلوم مالا يستطيع الشخص أن يضبط له مصدرا مباشرا أو طريقا محددا من حس أو عقل ، وهو ما يسمى بالعلوم البديهية أو الأولية أو الضرورية . ومن هذه العلوم الضرورية ما يكون من تكرار الإدراك الحسى بحيث تصبح كالبديهيات وتسمى أوائل الحس . أى أن هذا النوع من العلوم يقع للإنسان « من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه » (١٩٨) . ومن هذه العلوم ما يكون بقدرة الإنسان وباستدلاله وبإعمال حسه

(١٩٨) البغدادى : أصول الدين : ص ٨ .

وعقله وتسمى بالعلوم المكتسبة أو الاستدلالية أو النظرية في مقابل الضرورية أو البديهية في اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة والمنطقيين .

ومرادنا بأن العلوم كلها كسبية أو طارئة على الإنسان بعد ولادته-ضروريا ونظريا-مختلف عن مصطلح الكسب بأنه مجرد حصول العلم عن طريق النظر والاستدلال ، ذلك لأننا ندعى أن كل العلوم مكتسبة للإنسان بعد ولادته ، وحصول العلم عن طريق النظر والاستدلال أحد وجوه الاكتساب فحسب ، فكل علم استدلالى كسبى وليس العكس ، لأن العلم قد يحصل بغير طريق النظر والاستدلال العقلى ، إذ قد يحصل الكسب بالدليل الشرعى ، وقد يحصل بطريق التلقين والإخبار ونقل المعلومات المشهورة جيلا عن جيل . كما يحصل للإنسان نعمة من الله تعالى بالإلهام وبالحدس بغير ترتيب أمور معلومة للتوصل إلى مجهول ، أى بغير النظر. فمصطلح الكسب في مرادنا أن العلوم ليست مركوزة في نفس الإنسان وإنما كلها مكسوبة له بعد الولادة .

وقد أفاض الرازى في هذه المسألة مما يمكن أن يعد نظرة متميزة في فهم الآية « والله أخرجكم » بشأن مسألة المعرفة بين الفطرة والاكتساب فقرر كغيره أن : « الإنسان خلق في مبدأ الفطرة خاليا عن معرفة الأشياء . والنفس لما كانت في أول الخلقة خالية عن المعارف والعلوم فالله تعالى أعطاه الحواس ليستفيد بها المعارف والعلوم » (١٩٩) .

وأثار إشكالا في أصل المعرفة البديهية فقال: «التصورات: إما أن تكون كسبية ، وإما أن تكون بديهية . والكسبيات إنما يمكن تحصيلها بواسطة تركيبات البدييات ، فلا بد من سبق هذه العلوم البديهية . وحينئذ لسائل أن يسأل فيقول : هذه العلوم البديهية إما أن يقال : إن كانت حاصلة منذ خلقنا ، أو ما كانت حاصلة . والأول باطل لأننا بالضرورة نعلم أنا حين كنا في رحم الأم ما كنا نعرف أن النفى و الإثبات لا يجتمعان وما كنا نعرف أن الكل أعظم من الجزء .

وأما القسم الثانى : فإنه يقتضى أن هذه العلوم البديهية حصلت في نفوسنا بعد أنها

(١٩٩) الرازى : مفاتيح الغيب : ٣٣٦/٥ .

ما كانت حاصلة . فحينئذ لا يمكن حصولها إلا بكسب وطلب . وكل ما كان كسبياً فهو مسبوق بعلوم أخرى . فهذه العلوم البديهية تصير كسبية ويجب أن تكون مسبقة بعلوم أخرى . فهذه العلوم البديهية تصير كسبية ويجب أن تكون مسبقة بعلوم أخرى إلى غير نهاية ، وكل ذلك محال وهذا السؤال قوى مشكل «(٢٠٠) .

وأجاب عن هذا الإشكال مقررًا أن المعرفة البديهية ليست إلا محدثة بإعانة الحواس فقال : « وجوابه أن نقول : إن الحق أن هذه العلوم البديهية ما كانت حاصلة في نفوسنا . ثم إنها حدثت وحصلت . أما قوله : فيلزم أن تكون كسبية قلنا : هذه المقدمة ممنوعة بل نقول إنها حدثت في نفوسنا بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس التي هي السمع والبصر »(٢٠١) .

وشرح كيفية حدوثها بإعانة الحواس فقال : « وتقريره أن النفس كانت في مبدأ الخلقة خالية من جميع العلوم ، إلا أنه تعالى خلق السمع والبصر ، فاذا أبصر الطفل شيئاً مرة بعد أخرى ارتسمت في خياله ماهية(٢٠٢) ذلك المبصر ، كذلك إذا سمع شيئاً مرة بعد أخرى ارتسم في سمعه وخياله ماهية ذلك المسموع ، وكذلك القول في سائر الحواس فيصير حصول الحواس سبباً لحضور ناهيات المحسوسات في النفس والعقل .

ثم إن تلك الماهيات على قسمين :

أحد القسمين : ما يكون حضوره موجبا تاما في جزم الذهن بإسناد بعضها إلى بعض بالنفى أو الإثبات . مثل إنه إذا حضر في الذهن بأن الواحد ماهو وأن نصف الاثنين ماهو كان حضور هذين التصورين في الذهن علة تامة في جزم الذهن بأن الواحد محكوم عليه بأنه نصف الاثنين . وهذا القسم هو عين العلوم البديهية .

والقسم الثاني : مالا يكون كذلك وهو العلم النظري .

وحدوث هذه العلوم البديهية إنما كان عند حدوث تصور موضوعاتها وتصور

(٢٠٠) المرجع السابق .

(٢٠١) المرجع السابق .

(٢٠٢) يقصد بالماهية هنا كسائر المتكلمين الصورة تنتقل إلى نفس العارف عن الشيء وليست الماهية بمعنى الكنه . أى يقصد بها ما يميز الشيء عن غيره .

محمولاتها . وحدث هذه التصورات إنما كانت بسبب إعانة هذه الحواس على جزئياتها . فظهر أن السبب الأول لحدوث هذه المعارف في النفوس والعقول أنه تعالى أعطى هذه الحواس ، فلهذا السبب قال تعالى « والله أخرجكم » ليصير حصول هذه الحواس سببا لانتقال نفوسكم من الجهل إلى العلم بالطريق الذي ذكرناه» (٢٠٣) .

وهنا نقف بين ثلاثة آراء في هذه المعلومات البديية عند مفكرى المسلمين .
الرأى الأول : القائل بأن هذا العلم الضرورى يقع للإنسان من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه . وهو رأى عامة المتكلمين كما نقله البغدادي (٢٠٤) .

وجعله قسمين : أحدهما سماه البديى والآخر سماه العلم الحسى .
والرأى الثانى : للرازى فيما تقدم عرضه ، إذ يجعل حدوث هذه العلوم الضرورية أو البديية بحدوث التصورات وبإعانة الحواس .

والرأى الثالث : - وقد سبق - للغزالي (٢٠٥) إذ يرد العلم عموما إلى النضج المتدرج فى حواس الإنسان وعقله .

ولعلنا بفهم الآية السابقة وفهمنا لهذا الآراء الثلاثة نؤول إلى رأى جامع بينها مفاده أن العلوم البديية حادثة على الفطرة الإنسانية بعد الولادة ، وهى بهذا المعنى مكسوبة للإنسان - بالمصطلح الذى سبق أن أردناه بالكسب - وأن هذه العلوم لشدة وضوحها جعل الله فيها التأسيس الرئيسى للمعرفة بحيث تعود إليها سائر العلوم النظرية بالعقل والمكتسبة من الشرع من أجل فهمها وكأساس متين للمعرفة ، يقف عندها الإنسان فى البحث والمعرفة وينتهى إليها اليقين المعرفى .

وأما تشكل هذه المعارف فهو فيما جعل الله تعالى فى أصل الفطرة من الاستعداد - مجرد الاستعداد - لقبول العلم وبما ألهمه بعد الولادة من الهام يشعر به مجرد اتصاله بالواقع فيشعر بأنه له علما بدييا يقينيا واضحا . وبما يحصله من معرفة

(٢٠٣) الرازى : المرجع السابق .

(٢٠٤) البغدادي : أصول الدين : ص ٨ .

(٢٠٥) انظر البحث قبل قليل ص ٤٨٣ .

واضحة جدا ينضج حواسه وعقله وتكرر عملهما في الواقع ، بحيث تكون هنالك من المعلومات مالا تقبل مجرد التشكيك أو إمكانه وتلتصق بالفطرة التصاقا وثيقا بحيث تكون قاعدة يقينية للعلوم الأخرى ولعلنا في هذه اللفتة الأخيرة نزيد على ما رآه الرازي من أنها تتشكل بحدوث التصورات بإعانة الحواس ذلك لأن الآية الكريمة نفسها أشارت إلى أن الإنسان يخلق ويخرج من بطن أمه جاهلا لا علم له . ثم إن الله تعالى « جعل » ، وكلمة الجعل فيها معنى الخلق لأصل الشيء وفيها معنى الإعداد من أجل مهمة كما في قوله تعالى : ﴿ الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ﴾ (٢٠٦) وقوله : ﴿ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة ﴾ (٢٠٧) مشيرا إلى أن الجعل فيه معنى زائد على الخلق وأنه لغرض أولداء مهمة فالظلمات والنور مخلوقة لله وهما معدتان لما فيهما من فوائد وكذا فائدة الزواج بأن جعل الله فيه المودة والرحمة . وفي الآية التي نحن بصددنا قال تعالى « وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة » فالحواس والعقل مجعولان للمعرفة كلها إذ المعرفة كلها بديهية ونظرية طارئة على الإنسان . ومن ثم فإن الحواس باتصالها بالواقع اتصالا متكررا يحصل نوعا من المعارف اليقينية بحيث تكون غير قابلة للاستدلال عليها ، وكذا العقل - وأعني بالعقل تلك الكينونة العارفة في الإنسان والتي لا تنحصر في العقل الفلسفي المستدل - فإنه من خلال صلته بنفسه وشعوره بذاته وبالواقع من حوله تنشأ له مع مراحل نضجه معرفة بديهية يقينية ليست بحاجة إلى نظر واستدلال .

وهذه المعرفة البديهية سواء أكانت بإعانة الحواس أو بإعانة العقل أو بإعانتيهما معا ، غالبا لا يشعر بها الشخص ، ولا يدري من أين جاءته لشده وضوحها والتصاقها بفطرته المؤسسة في قابليتها للعلم والمعرفة . ومن ثم يمكننا فهم رأى علماء الكلام - كما سبق تعبير البغدادي عنه - في أن العلم الضروري يقع من غير استدلال من الشخص عليه ولا قدرة له عليه . وأنه لا يدري من أين حصلها ، وأنها بدائه العقول وأوائل الحس .

(٢٠٦) الانعام : ١ .

(٢٠٧) الروم : ٢١ .

(هـ) معيار المعرفة

من الصعوبة بدرجة كبيرة تطبيق أحد مقياسي (٢٠٨) المعرفة : مقياس الترابط الذاتي - الذهني - أو التطابق الخارجي وحده ، على المعرفة القرآنية . بل لا يمكن هذا ولا يصح ، لأن المثالية باعتبارها معيار التطابق الذهني أو الترابط الذاتي ، تصدر عن تحويل الواقع إلى الذات ، فما لا يدرك لا وجود له ، وتنصف الذات على حساب الموضوع وتسير الواقعية بعكس المثالية فتجعل معيار المعرفة تطابق ما في ذهننا للواقع الخارجي ، إذ الواقع المادى المحسوس أصل الوجود وأصل المعرفة والفكر إنما هو انعكاس لهذا الواقع .

أما نظرة القرآن الكريم ، فتقوم على الاعتراف بكل من الذات وفعاليتها الإدراكية والواقع كميدان للذات الإنسانية تجول فيه وتصول بل وهي جزء منه ، ومهمتها أنها مستخلفة فيه تتعامل معه وتوجهه وهو مسخر لها . وكلا الأمرين الواقع والذات مخلوقان لله عز وجل ، وصديقان حميمان في الوجود ، الذات تتمتع بالإرادة المختارة والقدرة على العلم، والواقع مسخر للإنسان بتسخير الله وفيه قابلية انكشاف ميزاته وخواصه للذات . ومن ثم فمعيار المعرفة القرآنية اليقين بثلاثة أمور :

أولها : مخلوقية كل من الذات والموضوع لله تعالى .

وثانيها : اليقين بمعرفة الذات لذاتها أنها عارفة .

وثالثها : اليقين بأن الذات يمكنها تحصيل معرفة يقينية عن الواقع ، مطابقة لهذا الواقع ، في حدود ما سمح الله للذات من قدرة على اكتشاف الواقع ، وما سمح لخصائص الواقع من الانكشاف على الذات . أما مدى مطابقة هذه اليقينية في معرفة الواقع لحقيقة الأشياء وكنهها وماهيتها ، فهذا أمر يفوق طاقة الإنسان ، إذ لا يعلم الحقائق علم إحاطة وشمول وتمام وكنه إلا الخالق سبحانه . ولعل المصطلح عند المسلمين المسمى

(٢٠٨) انظر معنى هذين المصطلحين في معيار المعرفة لدى المثاليين والواقعيين من نفس البحث .

« في نفس الأمر » يعنى هذه الناحية إذ عرفوه بأنه : « العلم الذائق الحاوى لصور الأشياء كلها كلياتها وجزئياتها وصغيرها وكبيرها ، جملة وتفصيلا ، عينية كانت أو علمية » (٢٠٩) وكأنهم يقصدون بها هنا علم الغيب أو ما في اللوح المحفوظ . ولكن متكلمينا قد يطلقون مصطلح الواقع أيضا « على اللوح المحفوظ » (٢١٠) وما ذلك منهم إلا لأنهم يؤمنون بواقعية الموجود الخارجى أو لأنهم يعنون بالواقع هنا ما يقع في علم الله أى في اللوح المحفوظ وكأنهم يسوون بينه وبين نفس الأمر . ولكن معرفة الإنسان للأشياء في نفس الأمر أو على ماهى واقعة في علم الله أو في اللوح المحفوظ ، الذى هو واقع ، تحتاج إلى سند ربانى يثبت ذلك ، لأن المعارف لدى الإنسان تتنوع فبعضها عقائد وأصول تشريعات يقينية في ثبوت نقلها عن الله تعالى بواسطة الرسل والأخبار المتواترة ، واليقين في هذه المعارف يقين في نفس الأمر وفي الواقع . ولكن المعارف الظنية في الاستدلال بالنصوص المختلف فيها من خلال النظر في الواقع بطريق الاستقراء الذى هو تعميم الحكم على الأفراد من أجل تكوين حكم كلى ، تكون يقينية في حق من وصل إليها بالاجتهاد ، ولكنها تكون ظنية في حق المخالف . ولا يستطيع أحد أن يقطع هذا هو مراد الله ، بمعنى أنه وصل إلى الحق في نفس الأمر .

وعلى العموم فإن مرجع المعرفة وميزانها ومعياريها أو مقياسها إنما هو ربانى ، حتى مع الاختلاف في تطبيق معيار معين على بعض الأمور دون معيار آخر . ذلك أن اعتماد هذه المعايير ، التطابق الواقعى أو التطابق الذهنى ، أو كليهما معا ، إنما هو قائم على أن الله تعالى جعل للإنسان التأسيس الكافى للمعرفة واليقين .

وهذا يقودنا إلى الحديث عن مدى اعتماد القرآن لمقاييس المعرفة من تطابق ذهنى وتطابق خارجى . والذى يمثل التطابق الذهنى هو القياس ، والذى يمثل التطابق الخارجى هو الاستقراء . فالقرآن لم يفصل هذين المعيارين وهو يتعامل مع الذات العارفة ، وهو يوجهها كذلك إلى النظر في النفس والآفاق . لأن النفس لا يمكنها أن تنفصل عن الواقع فتدعى أن معيار معرفتها هو الترابط الذهنى بعيدا عن الواقع ، أو أنها تنزل الواقع لتجعل معيار معرفتها التطابق الخارجى مع إغفال كونها ذاتا عارفة .

(٢٠٩) الجرجاني : التعريفات : ص ٢١٩ .

(٢١٠) المرجع السابق : ص ٢٢٢ .

ولذلك نجد توجيه القرآن للإنسان نحو المعرفة يتضمن بداهة انسجام المعرفة مع نفسها في الفطرة الإنسانية العارفة ، التي أكرمها الله تعالى بالانسجام الفطري والتأسيس المعرفي السليم كما أنه يركز على التعامل مع الواقع ، بشكل ينسجم فيه هذا الواقع مع الإنسان ، فيحصل هذا الإنسان معرفة عن الواقع صحيحة والواقع تتبناها ذاته العارفة وتبنى عليها سيرها في العلم والعمل .

فمعياري اليقين إذن معيار رئيس للمعرفة في القرآن . وأما في تعامل الإنسان مع الواقع فهو باحث عن اليقين . ولا مانع من أن يتعامل مع هذا الواقع بدرجات من الظن متفاوتة ، بحسب مدى تحصيله للمعرفة ومنهج بحثه ودقته ومدى طواعية الواقع في الانكشاف ، حتى يصل إلى معرفة يقينية ببعض نواميسه وقوانينه ، ولكنه ليس أبدا شاكاً في قدرته على المعرفة ، وفي إمكانية الوصول إلى اليقين بخصائص هذا الواقع دون كنهه وحقيقته .

وقد فهم المسلمون هذا المعيار فأنتج في حياتهم منهجين للبحث . المنهج الاستقرائي التجريبي ، والمنهج القياسي الاستدلالي . والمنهج الاستقرائي ميدانه عالم الشهادة بما فيه من أشياء وأحداث لها خصائص وميزات ، فينتهي البحث فيها إلى تأكيد يقينية المعرفة بوجود الله والعلم بوحدايته وسائر صفاته . والمنهج القياسي كمعيار تطابق ذاتي لا يستطيع أن يغفل هذا الواقع إذ قد تكون بعض مقدماته تجريبية أو ملاحظة بالمشاهدة ، ومسلمة بطريق التجريب . ولكنه غالبا ما يتعامل مع الذات في تطابق الأفكار مع الأفكار البديهية الممنوحة للإنسان بفضل من الله ، ولا يستطيع أحد أن ينكر أن القرآن دل على هذين المنهجين . ولكن الخلاف كان في أن فلاسفة المسلمين والمتكلمين والمتأثرين بالحضارة اليونانية قد ظنوا أن القياس الأرسطي بأقسامه وأشكاله يستطيع أن يقوم بهذه المهمة كما يريد القرآن ، في حين أن المتحفظين تجاه هذا التراث الفلسفي ، كابن تيمية ، شعروا بأن منطق القرآن كان أسهل في مخاطبة الفطرة ، وأن الفطرة الإنسانية مؤسسة على يقين معرفي ، تستطيع أن تصل إلى المعرفة اليقينية دون التعقيد الفلسفي . باستعمال القياس الأرسطي بتعقيداته وأشكاله . كما أنهم كانوا يشعرون بخطورة بعض أسس القياس (٢١١) في الاستدلال على وجود الله ، ذلك أن الموجبة الكلية في دليل الحدوث مثلا القائلة « كل حادث لابد

(٢١١) ابن تيمية موافقة صحيح المنقول لصريح العقول: ص ١٤ .

له من محدث « فيها خطورة إذ إنها جعلت الله كأنه نوع وله جنس ، إذ إن كل حادث لابد له من محدث قاعدة تندرج تحتها جزئيات ، والله عز وجل ينزه عن أن يكون جزئيا لكل . كما اختلفوا أيضا في مدى خدمة بعض أنواع القياس وأشكاله لقضايا العقيدة .

ويمثل الغزالي فريق من شعر أن علم المنطق ، وأهم ما فيه من القياس ، يمكن أن يكون هو ميزان المعرفة ومعياريها في العقليات والفقهيات - الشرعيات - وقد شرح هذا المقياس في كثير من كتبه إذ أفرد للمنطق كتابا سماه «مقياس العلم» وكتابا آخر سماه «محك النظر» ، وكتاب آخر لشرح القياس معيارا للمعرفة في وجه الباطنية - التعليمية - المدعية أن الإمام معصوم ، ولا تعول على العقل وسماه «القسطاس المستقيم» وهنا تلخص فحسب استنباطه لأشكال القياس المنتجة من القرآن في كتابه الأخير ثم نرى رأى ابن تيمية في ميزان القرآن في المعرفة .

استدل الغزالي على أن القياس العقلي معترف به وأنا مأمورون بالأخذ به معيارا للمعرفة بقوله تعالى : ﴿ والسماء رفعها ووضع الميزان * ألا تطغوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان ﴾ (٢١٢) ، ويقول عز وجل : ﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الميزان ليقوم الناس بالقسط ﴾ (٢١٣) .

وقسم الغزالي هذا الميزان الذي وصفه القرآن - في رأيه - إلى خمسة (٢١٤) موازين هي (٢١٥) :

مِيزَانُ التَّعَادُلِ الْأَكْبَرِ

وهو يمثل الشكل الأول من القياس الذي هو القياس الذي يكون الحد الأوسط فيه محمولا في المقدمة الصغرى وموضوعا في المقدمة الكبرى . وقد استنبطه الغزالي من القرآن من قوله تعالى مشيرا إلى حوار سيدنا إبراهيم عليه السلام مع التمرود قال تعالى :

(٢١٢) الرحمن : ٧ - ٩ .

(٢١٣) الحديد : ٢٥ .

(٢١٤) هي الأشكال الخمسة في القياس كما سنبين مع كاميزان .

(٢١٥) الغزالي : القسطاس المستقيم (مجموعة القصور العوالي - ١) ص ٢ مكتبة الجندى القاهرة ١٩٧٠ : ص ٤١ - ١٨ .

﴿ ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيى ويميت . قال أنا أحيى وأميت . قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين ﴾ (٢١٦) فالنمرود ادعى الألوهية ، والألوهية بالاتفاق عبارة عن القادر على كل شيء فقال إبراهيم : الإله إلهي لأنه يحيى ويميت ، وهو القادر فأنت لا تقدر على الإحياء والإماتة فأنت لست إلهاً . فأجاب الكافر بأنه يحيى ويميت صارفاً الكلام إلى أنه يستطيع الإحياء بالوقائع والإماتة بالقتل . فعلم إبراهيم أنه مغالط ومن ثم فليأت له بطريق أقصر ودليل يفحمه ولا يتحرك فقال له : « إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » فكانت حجة مفحمة داحضة لادعائه الألوهية كما وصفها سبحانه بقوله ﴿ وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم ﴾ (٢١٧) .

أخذ الغزالي من هذه الآية المبنية على الحذف والإيجاز - لأنها آية قرآنية معجزة - ما يمكن أن تكون دليلاً مبسوطاً قائماً على مقدمين عقليتين مرتبتين ترتيباً معلناً يوصل النظر إلى المقدمتين والترتيب بحيث تنتج نتيجة عقلية . قال الغزالي : « فنظرت في كيفية وزنه فرأيت في هذه الحجة أصليين قد ازدوجا فتولد (٢١٨) منهما نتيجة هي المعرفة ، وكال صورة هذا الميزان أن تقول : كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله فهذا أصل . والهي هو القادر على الإطلاع وهذا أصل آخر . فلزم من مجموعهما أن إلهي هو إلهه دونك يا نمرود » (٢١٩) . فالأصل الأول معرفة بالوضع والاتفاق . والأصل الثاني معلوم بالمشاهدة فيلزم بعد معرفة هذين الأصلين أن الله سبحانه هو الإله الحق وأن نمرود ليس كذلك لأن الحكم على الصفة حكم على الموصوف بالضرورة وبيانه أن ربي مطلع والمطلع إلهه فيلزم منه أن ربي إله . فالمطلع صفة الرب . وقد حكمنا على المطلع الذي هو صفته بالإلهية فلزم منه الحكم على ربي بالألوهية . وعيار هذا الميزان : العلوم الأولية الضرورية المستفادة إما من الحس

(٢١٦) البقرة : ٢٥٨ .

(٢١٧) الأنعام : ٨٣ .

(٢١٨) مقصود الغزالي بالتولد هنا ليس أن العلم بالنتيجة يعقب النظر بطريق التولد كما عند المعتزلة وإنما التولد هنا

بمعنى الإنتاج لانه أشعري يرى أن العلم يعقب النظر بطريق العادة .

(٢١٩) الغزالي : المرجع السابق ص ٢١ .

والتجربة أو غريزية العقل . فإن من العلوم الأولية أنه إذا أثبت حكم على صفة لا بد وأن يتعدى إلى الموصوف وشرط هذا أن تكون الصفة مساوية للموصوف أو أعم منه حتى يكون الحكم عليه يشمل الموصوف به ضرورة (٢٢٠) .

مِيزَانُ التَّعَادُلِ الْأَوْسَطِ

وهو الشكل الثانى للقياس الذى يكون فيه الحد الأوسط محمولا فى المقدمتين : الصغرى والكبرى . وقد أخذ الغزالي من قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام ﴿لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (٢٢١) فحيث إن القمر آفل والإله ليس بآفل فالقمر ليس بإله . أما كون القمر آفل فمعلوم ضرورة بالحس أو المشاهدة وأن الإله ليس بآفل فهو معلوم كنتيجة من دليل آخر هو : الآفل متغير والمتغير حادث فالآفل حادث . ومعلوم لدينا أن الإله ليس حادث فهو ليس بآفل . وهناك أيضا آية أخرى ترد ادعاء اليهود والنصارى بأنهم أبناء الله فيقول الله تعالى لهم : ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ﴾ (٢٢٢) فكأن الله تعالى قال لهم : البنون لا يعذبهم أبوهم وأنتم معذبون . فأنتم لستم أبناء الله . والمقدمة الأولى معلومة بالتجربة والثانية معلومة بالضرورة عن طريق المشاهدة .

ومثل هذا فى القرآن كثير وعرف الغزالي بأن « كل مثلين وصف أحدهما بوصف فسلب ذلك الوصف من الآخر فهما متباينان أى : أحدهما يسلب ذلك الوصف عن الآخر ولا يوصف به » (٢٢٣) .

مِيزَانُ التَّعَادُلِ الْأَصْفَرِ

وهو الشكل الثالث من القياس الذى يكون الحد الأوسط فيه موضوعا فى

(٢٢٠) المرجع السابق ص ٢٣ .

(٢٢١) الأنعام : ٧٦ .

(٢٢٢) المائدة : ١٨ .

(٢٢٣) الغزالي : المرجع السابق ص ٢٩ - ٣٠ .

الصغرى وفى الكبرى . وقد استنبطه الغزالي من قوله تعالى : ﴿ وما قدرُوا الله حق قدره . إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى للناس ﴾ (٢٢٤) . ونظم المعنى على صورة قياس كما يلي : موسى

بشر وموسى قد أنزل إليه عليه الكتاب إذن فبعض البشر ينزل الله عليه كتابا والمقدمة الأولى معلومة بالحس لديهم والمقدمة الثانية القائلة بأن موسى أنزل الله عليه كتابا معلومة باعترافهم والأصلان مسلمان فالنتيجة صحيحة .

وعرف الغزالي هذا الميزان بأن « كل وصفين اجتماعا على شيء واحد فبعض احاد الوصفين لابد أن يوصف بالآخر ضرورة ولا يلزم أن يوصف بأنه كله لزوما ضروريا ، بل قد يكون فى بعض الأحوال وقد لا يكون » (٢٢٥) .

ووجه تسمية الغزالي هذه الموازين الثلاثة بالأكبر والأوسط والأصغر لأن الأكبر يتسع لأشياء كثيرة والأصغر خلافة الأوسط بينهما . فالأكبر يمكن أن تستفاد منه المعرفة بالإثبات العام والإثبات الخاص والنفى العام والنفى الخاص . فقد أمكن أن يوزن به أربعة أجناس من المعارف ، وأما الأوسط فلا يمكن أن يوزن به إلا النفى سواء العام أو الخاص . وأما الأصغر فلا يوزن به إلا الخاص إذ يلزم منه أن بعض أحد الوصفين يوصف به الآخر ، لاجتماعهما على شيء واحد وما لا يتسع إلا للحكم الواحد الجزئى فهو أصغر لا محالة (٢٢٦) .

(٢٢٧)

مميزان التلازم

وهذا هو القياس الاستثنائى المركب من مقدمتين الأولى شرطية لاشتغالها على أداة الشرط وهى إن أولو ، والثانية استثنائية لاشتغالها على أداة الاستثناء وإنتاجه الصحيح

(٢٢٤) الأنعام : ٩١ .

(٢٢٥) الغزالي : المرجع السابق : ص ٣٥ .

(٢٢٦) الغزالي : المرجع السابق .

(٢٢٧) المرجع السابق : ص ٣٥ - ٤٠ .

في هو أن نفى عين التالى أى إستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم ، وأن إستثناء عين المقدم يوجب عين التالى . وعرفه الغزالي بقوله « إن كل ما هو لازم للشيء فهو تابع في كل حال . فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم . ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم . أما نفي الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما بل هما من موازين الشيطان ، أما ترى أن صحة الصلاة يلزمها لا محالة كون المصلي متطهرا . فلا جرم يصح أن تقول : إن كانت صلاة زيد صحيحة فهو متطهر . ومعلوم أنه غير متطهر ، وهى نفي اللازم - فلزم منه أن صلاته غير صحيحة - وهى نفس الملزوم - وكذلك إن قلت : ومعلوم أن صلاة صحيحة - وهذا وجود الملزوم - فيلزم منه أنه متطهر - وهو وجود اللازم . أما إن قلت : ومعلوم أنه متطهر فيلزم منه أن صلاته صحيحة فهذا خطأ ، لأنه ربما بطلت صلاته بعلّة أخرى . فهذا وجود اللازم ولم يدل وجود الملزوم ، وكذلك إن قلت : ومعلوم أن صلاته ليست صحيحة فهو إذن كان غير متطهر ، وهذا خطأ غير لازم ، لأنه يجوز أن يكون عدم صحة الصلاة لفقدان شرط آخر سوى الطهارة فهذا نفي الملزوم ولم يدل على نفي اللازم » (٢٢٨) .

وقد استفاده الغزالي كما يقول من قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (٢٢٩) وتحقيق صورة القياس في الآية أن يقال : لو كان للعالم إلهان لفسد العالم لكن هذا العالم لم يفسد فيلزم منه نتيجة ضرورية وهى أن التعدد في الآية باطل ، فيلزم أن الإله واحد .

(٢٣٠)

مــــــــــــــــيزان التــــــــــــــــعــــــــــــــــاند

وهو مستفاد من قوله تعالى : ﴿ قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين ﴾ (٢٣١) .

وقوله تعالى « وإنا أو إياكم » ليس فى معرض التسوية والتشكيل بل فيه إضممار

(٢٢٨) المرجع السابق : ص ٣٩ - ٤٠ .

(٢٢٩) الأنبياء : ٢٢ .

(٢٣٠) الغزالي : المرجع السابق ص ٤٠ وما بعدها .

(٢٣١) سبأ : ٢٤ .

أصل آخر وهو : لسنا على ضلال في قولنا : إن الله يرزقكم من السماء والأرض فإنه الذى يرزق فى السماء بإنزال الماء ومن الأرض بإنبات النبات . فإذا أنتم ضالون بإنكار ذلك . وكال صورة القياس ان يقال : إنا أو إياكم لعل ضلال مبين ومعلوم أنا لسنا فى ضلال فتلزم نتيجة ضرورية وهو أنكم على ضلال .

وقد عرف الغزالي هذا الميزان بقوله « هو أن كل ما انحصر فى قسمين فيلزم من ثبوت أحدهما نفى الآخر ومن نفى أحدهما ثبوت الآخر ، ولكن بشرط أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة . فالوزن بالقسمة المنتشرة وزن الشيطان » (٢٣٢) .

ثم تكلم عن موازين قياسية ولكنها فاسدة شيطانية - لاداعى لذكرها تجنباً للتطويل (٢٣٣) .

أما ابن تيمية وهو يمثل فريق المحافظين فإنه يرى أن القرآن هو الذى يدلنا على معيار المعرفة . وهذا الميزان هو الحق والعدل وهو تلك الأمثلة الضرورية والأقيسة العقلية التى تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات . أو ما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير ، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات منها (٢٣٤) . وابن تيمية لا يحارب القياس العقلى ولكنه يحارب التعقيد المنطقى للأقيسة والافتتان بالمفكر الفلسفى ويرى أن أقيسة القرآن « فطرية لا تحتاج إلى تعليم بل هى عند الناس بمنزلة الحساب » (٢٣٥) .

وانتقد القياس بأنه يضع القاعدة الكلية قبل الجزئيات ، ولكن ليس للكليات من وزن بدون معرفة الجزئيات فلا بد من وزن الأمور الموجودة فى الخارج وزنا عادلا حتى نحقق الوصف المشترك الكلى فى العقل . وبعبارة أخرى أدق إذا وصلنا إلى قضية كلية ، فإنه لا قيمة فعلية لهذه الكلية حتى نزنها أى نحققها بما يرد لنا من جزئيات حتى نصل إلى صحة الوصف المشترك الكلى . فهناك إذن موزونات بالعقل (٢٣٦)

(٢٣٢) الغزالي : المرجع السابق : ص ٤١ .

(٢٣٣) المرجع السابق : ٤٨ - ٥٤ .

(٢٣٤) ابن تيمية : الرد على المنطقيين طبعة بمبائى ١٣٨٦ هـ / ١٩٤٧ م : ص ٣٣٣ ، ٣٧١ وانظر د . على سامى النشار مناهج البحث دار المعارف القاهرة ٦٦ : ص ٢٩١ .

(٢٣٥) ابن تيمية : نقض المنطق : ١ - ٢ .

(٢٣٦) ابن تيمية : المرجع السابق : ص ١٦٤ ، ٢٠٢ ، وله : الرد على المنطقيين : ص ٣٧١ ، ٣٧٤ . د . النشار : مناهج البحث : ص ٢٩٣ .

وليست هذه هي موازين الغزالي الخمسة السابقة .

ولفت ابن تيمية النظر إلى أن القرآن قد علمنا أن من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف فمن رأى شيئين متماثلين علم أن هذا الشيء مثل الشيء الآخر وجعل حكمهما واحدا ، وهذا هو ما يسمى بقياس الطرد . وأما إذا رأى شيئين مختلفين وفرق بينهما فيسمى هذا بقياس العكس (٢٣٧) .

وقسم صور الاستدلال القرآني إلى قسمين (٢٣٨) طريق الآيات وقياس الأولى .

١ - أما طريق الآيات :

وهو الدليل الذي يستلزم عين المدلول ولا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره . بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول . فهو العلم باستدلال جزئي ملازم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدم الآخر كما في قوله تعالى ﴿ وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة ﴾ (٢٣٩) فنفس العلم بطلوع الشمس العلم يوجب العلم بوجود النهار . ثم إن معجزات النبي ﷺ آيات على صدق نبوته فنفس العلم بثبوت تلك المعجزات يوجب العلم بثبوت النبوة أو صدقها . ولكن العلم بثبوت نبوة النبي وصدقه ليس أمرا كليا مشتركا بينه وبين سائر البشر لأن هذه المعجزات خاصة به .

وهذا الطريق أقرب إلى الفطرة من القياس المنطقي ، الذي ينتقل فيه العقل من حكم كلي عام إلى أحكام جزئية . وعلى هذا فيلزم من وجود الخاص وجود الخاص كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود هذا الإنسان وهكذا يستدل بالمعين على المعين . وإذا كان ثمة علم كلي فإنه ينشأ من وجود العلم الجزئي ، وبهذا يلزم من وجود الخاص وجود العام ، وليس هناك من كلي مطلق في الواقع وإنما هو مطلق في الذهن فحسب ونفس هذا المطلق الذهني لا يوصل إلى معرفة أصلا .

« والأمور الجزئية لا تحتاج في معرفتها إلى قياس بل قد تعلم بلا قياس ، وتعلم بقياس التمثيل وتعلم بالقياس عن جزئيتين » (٢٤٠) .

(٢٣٧) د. النشار : المرجع السابق ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ .

(٢٣٨) ابن تيمية : الرد على المنطقيين : ص ١٥٠ - ١٦٣ ود. النشار : ٢٩٦ - ٣٠٣ .

(٢٣٩) الإسراء : ١٢ .

(٢٤٠) ابن تيمية : نقص المنطق : ص ٢٠٥ .

٢ - أما طريق قياس الأولى :

فمفاده عند ابن تيمية أنه ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه^(٢٤١) وهو ظاهر جدا في الاستدلال على صفات الله تعالى إذ « ما لغير الله من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى وما تنزه عنه غيره فتنزهه عنه بطريق الأولى »^(٢٤٢).

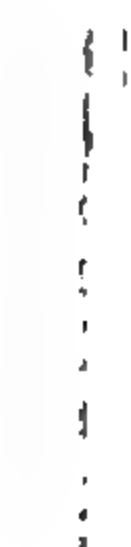
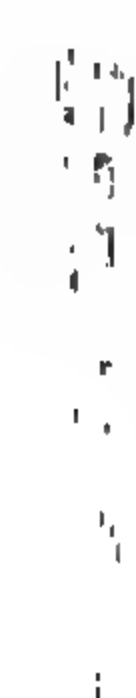
وينقد ابن تيمية القياس الأرسطي نقدا لا ذعا لانطول بذكره^(٢٤٣).

بعد هذا البيان لطبيعة المعرفة في القرآن الكريم وتميزها على طبيعة المعرفة في المذاهب الفلسفية تم الكتاب الثاني بحمد الله والكتاب الثالث والأخير أصل المعرفة وطرقها وأنواعها .

(٢٤١) ابن تيمية : العقيدة الأصفهانية (ضمن الفتاوى الكبرى المجلد ٥) ص ٤٣ . وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول : ١٥ ، ١٤/١ .

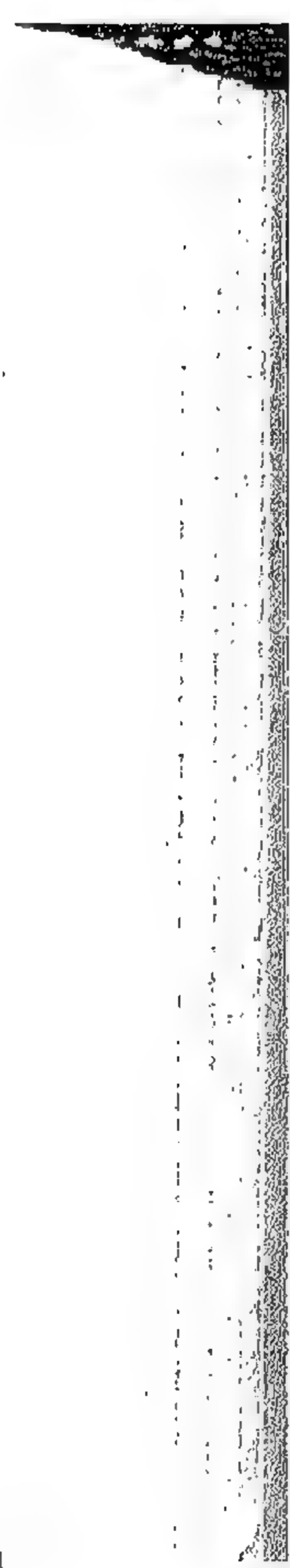
(٢٤٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين : ص ١٥٠ .

(٢٤٣) ابن تيمية : نقص المنطق : ص ٢٠٢ - ٢٠٩ .



انتهى و الحمد لله الكتاب الثاني
ويليه الكتاب الثالث

اصناف المعرفة من حرقها وانواعها



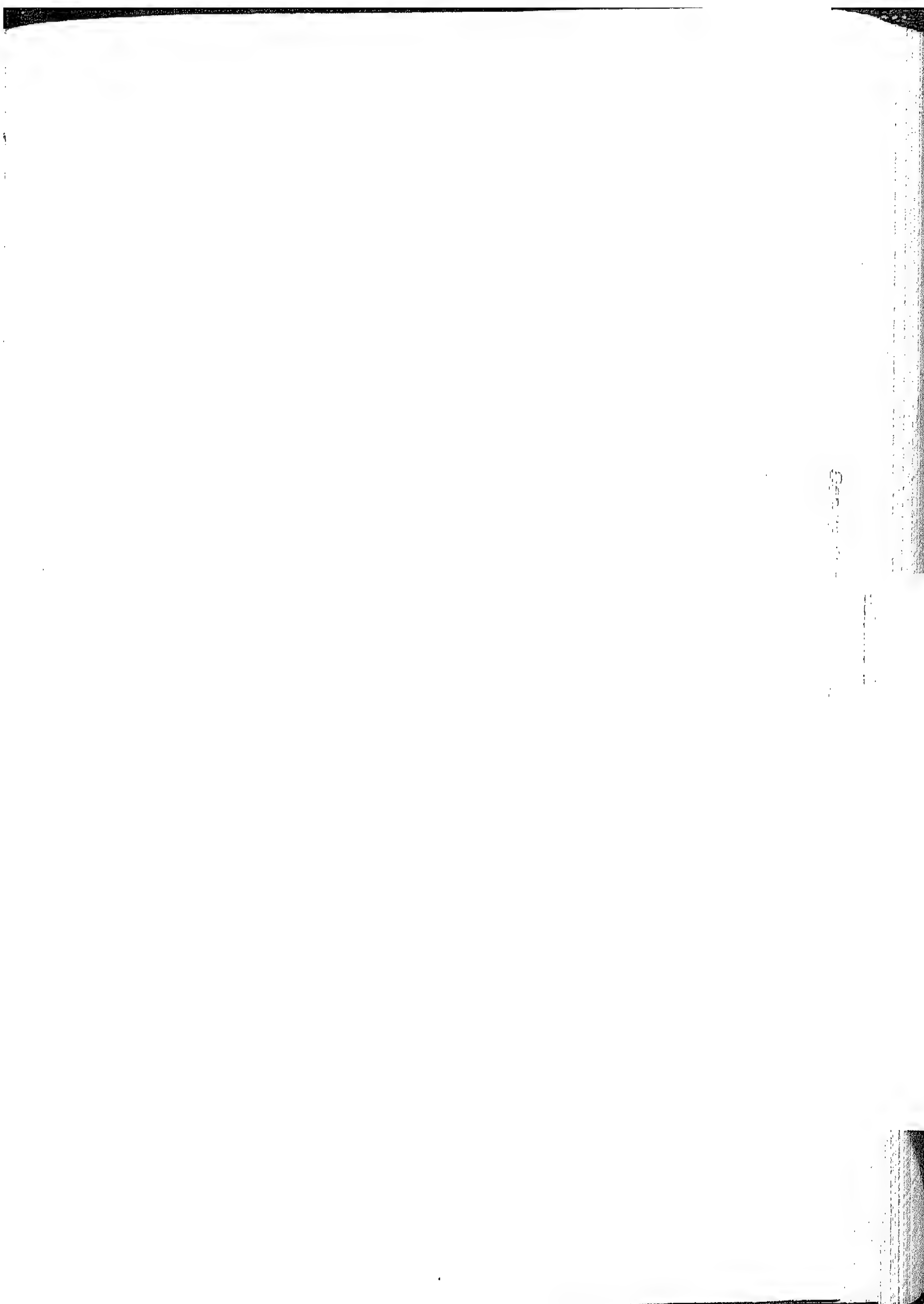
100

100



اصْلُهُ فِي الْبَحْثِ

الكتاب المذكور من رسالة الدكتور محمد النجدي
في العقيدة والفلسفة من كلية أصول الدين - جامعة الإمام محمد
صالح ١٩٧٩م، صدرت عن مركز نشر التراث الإسلامي.



نظريات المعرفة

بين

القرآن والفلسفة

٣

أصل المعرفة وطرقها وأنواعها

تأليف

الدكتور راجح عبد الحميد الكردي



مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ، ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا . وبعد ،،

فهذا هو الكتاب الثالث والأخير من سلسلة « نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة » وهو يتعرض لأصل المعرفة وطرقها وأنواعها « بين التفكير الفلسفي والقرآن الكريم » . ولقد تميّز هذا العرض بأنه بدأ بالحديث عن أصل المعرفة في منبعها البعيد ، فيما قبل الحديث عن طرقها وأنواعها ، ذلك أن البحث الفلسفي لنظرية المعرفة يبدأ من طرقها العقل أو الحس على اعتبارهما مصدرين للمعرفة . وهذا خلل في مفهوم البحث الديني للمعرفة ، ذلك أن أصل المعرفة تابع لأصل العارف ، والعارف مخلوق لله تعالى ، ومن ثم فلا بد من البحث عن أول معرفة إنسانية ، وعن مصدرها أو أصلها ومنبعها البعيد ، منذ أن علّم الله آدم بعد أن خلقه .

وحقيقة الأمر أن هذا الكتاب من نظرية المعرفة يعدّ جامعاً لمتفرقات النظرية ، مؤسساً على الكتابين السابقين ، كتاب إمكان المعرفة بين مذاهب الشك واليقين وكتاب ربانية المعرفة وموقفها من المثالية والواقعية . ذلك لأن البحث في إمكان المعرفة وفي طبيعتها متأثر تماماً بطرقها وأنواعها . وبالتالي فرغم خصوبة البحث في الكتابين السابقين وجدة الأبحاث في هذا الكتاب الذي بين أيدينا ، تعد قراءة هذا الكتاب ، قراءة لنظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة للمثقف المتعجل من حب الاطلاع ، وأخذ الثمرة العاجلة ، بينما يحتاج الباحث المتأن ، والمتفحص للمسائل المعرفية بدقة إلى قراءة الكتب الثلاثة حتى تتكامل عنده النظرية .

وإننا وإذ نقدم هذا الجهد ، نسأل الله تعالى له القبول وأن يسهم إسهاماً فعالاً في التأسيس والتأصيل لأسلمة العلوم والمعارف .
والله من وراء القصد .

المؤلف



Geography

1998

1998

1998



طرق المعرفة وأنواعها

- الباب الأول : أصل المعرفة أو منبعها البعيد .
- الباب الثاني : المعرفة الحسية .
- الباب الثالث : المعرفة العقلية .
- الباب الرابع : المعرفة الدنيوية .
- الباب الخامس : المعرفة النبوية عن طريق الوحي

البَابُ الْأَوَّلُ

أَصْلُ الْمَعْرِفَةِ أَوْ مَنَبُعُهَا الْبَعِيدُ

تمهيد : في أصل المعرفة .

الفصل الأول : أصل المعرفة عند الفلاسفة .

(أ) عند السوفسطائيين

(ب) عند العقليين

(ج) عند التجريبيين

(د) عند فلاسفة المسلمين

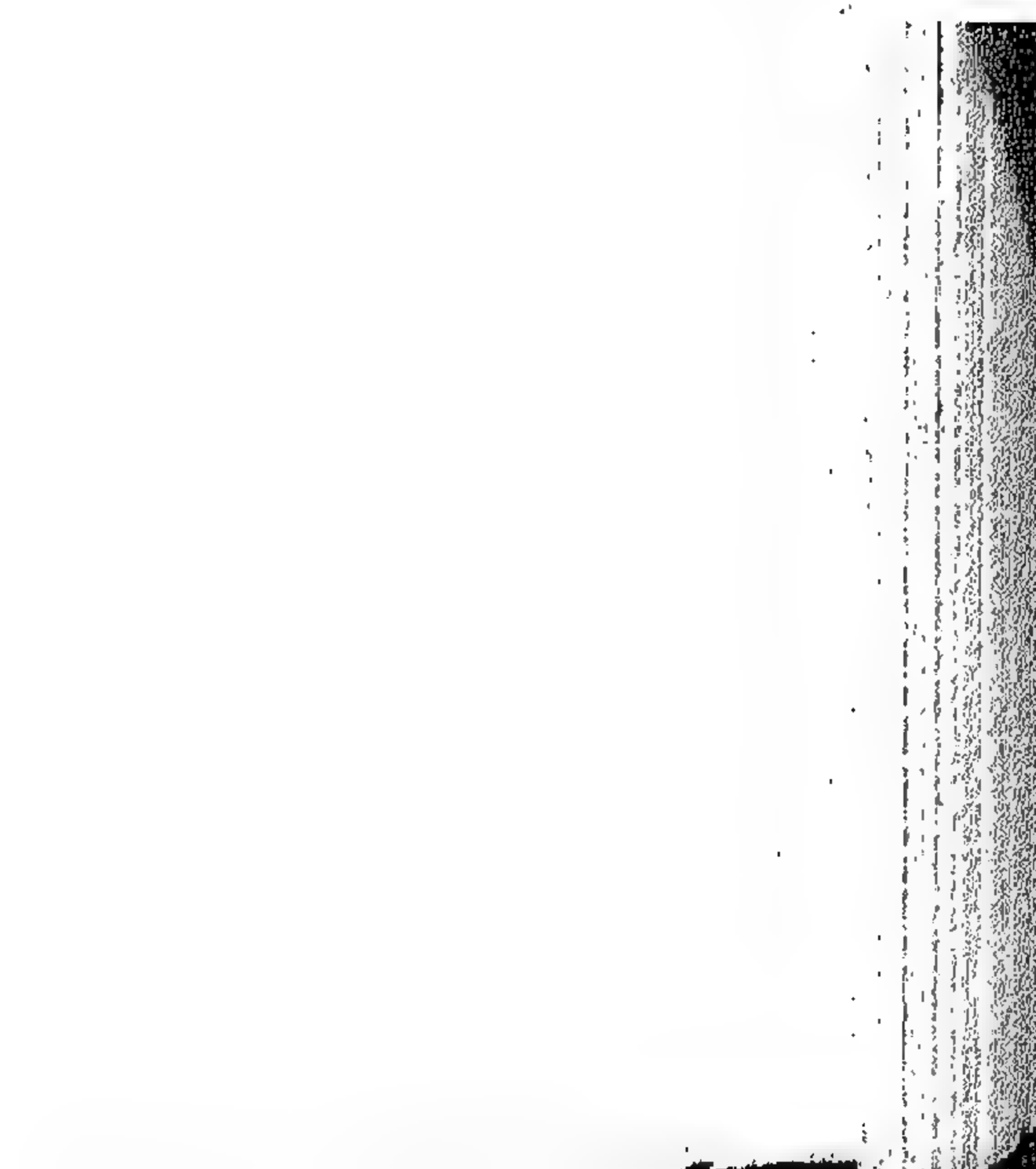
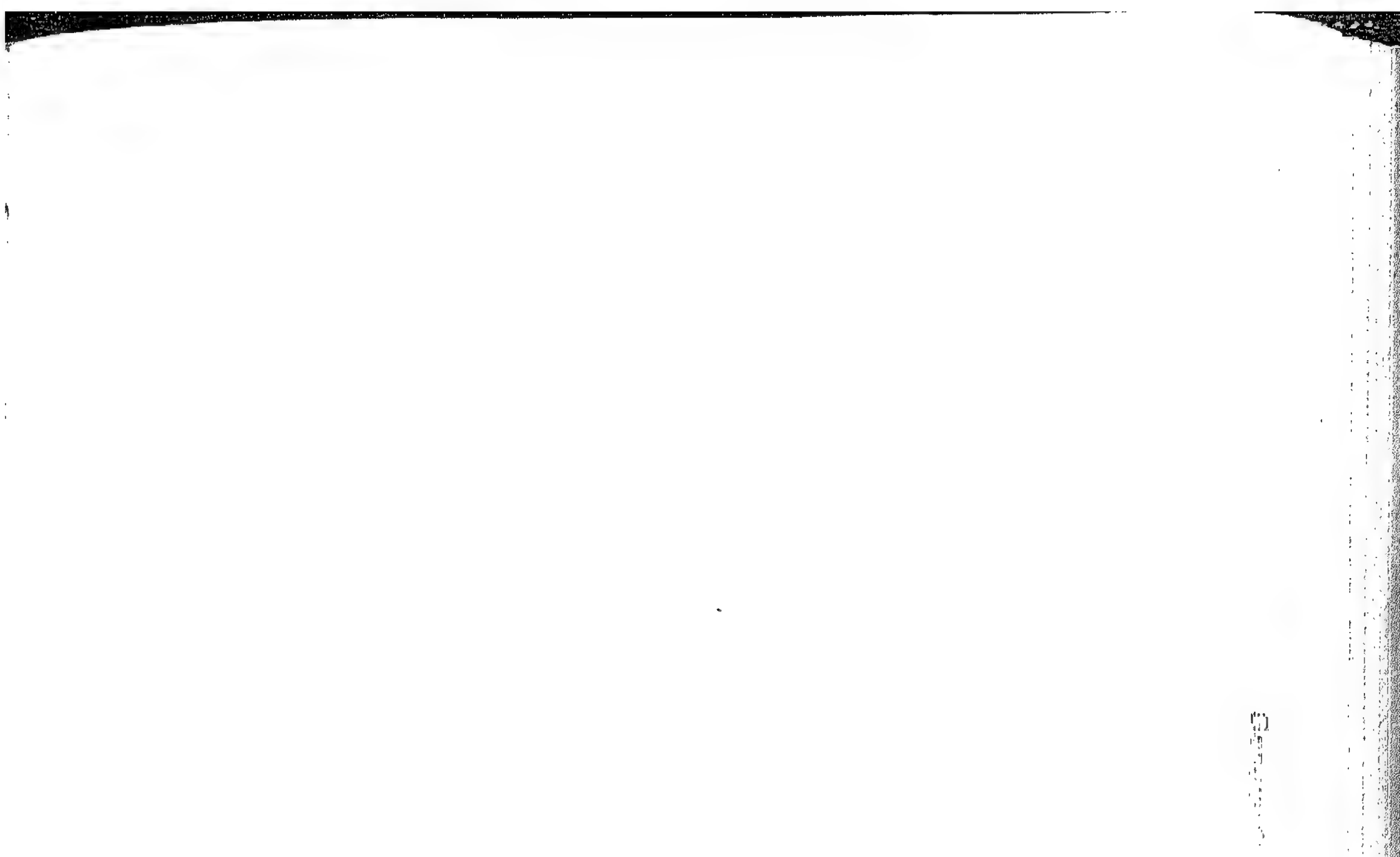
الفصل الثاني : أصل المعرفة عند متكلمي المسلمين .

الفصل الثالث : أصل المعرفة في القرآن الكريم .

(أ) الله سبحانه هو مصدر المعرفة .

(ب) ماذا علم الله تعالى آدم ؟

(ج) طريقة تعليم آدم أو كيفيته في منبعه البعيد .



الباب الأول أصل المعرفة أو منبعها البعيد تمهيد : في أصل المعرفة

بعد أن تحدثنا عن طبيعة المعرفة بين القرآن والفلسفة ، تلك الطبيعة التي تناولت تفسير عملية المعرفة وتأويلها بحسب المذهب الرئيسي في الوجود . نتحدث في هذا الباب عن مصادر المعرفة أو طرقها ومن ثم تكون أنواعها بحسب هذه الطرق . والبحث في مصادر المعرفة أو طرقها يحدد لنا نوعها ، ولكنه لا يحدد لنا طبيعتها . ومن ثم كان حديثنا عن طرق المعرفة متأخرا عن الحديث عن طبيعتها ، إذ إن اعتقاد الفيلسوف أو مذهبه في الوجود هو الذي يحدد طبيعة المعرفة . ومن ثم فما هي الطرق الموصلة إلى المعرفة ؟ وهنا يمكن أن نثير سؤالاً مفاده : هل نحن نبحث في طرق المعرفة الإنسانية في مرحلة متأخرة عن الوجود الإنساني ، أم أنه لا بد من التنويه بطرق المعرفة لدى هذا الإنسان في أول مهمة معرفية له في هذا الوجود ؟ لقد بحثت الفلسفة عموماً طرق المعرفة عممتمتها على هذا الإنسان منذ أن خلق ، فهي الخواص عند التجريبيين ، والعقل عند العقليين ، ومن ثم فأساس المعرفة أو أصلها القريب والبعيد هو إما العقل أو الحس ، وإن أضاف البعض أو انفرد بالحدس والكشف أو الإلهام طريقاً لها كذلك .

ولكننا نجد القرآن الكريم قد أشار إلى مبدأ وجود الإنسان الأول وهو آدم ، عليه الصلاة والسلام ، وجعل امتحان الملائكة في تعليم آدم . ومن ثم فمن الأهمية بمكان أن نسبق الحديث عن طرق المعرفة ، بكلمة موجزة عن أصلها ومنبعها البعيد .

الفصل الأول أصل المعرفة عند الفلاسفة

لقد تعددت أقوال الفلاسفة في أصل المعرفة أو سببها الرئيسى :

(أ) **فالسوفسطائيون** : يرفضون أن يكون ثمة أصل لهذه المعرفة حسا كان أو عقلا ، اذ يرفضون البديهية والحس ، كما يرفضون المعطيات الفكرية أو السابقيات العلمية التى تملكها النفس البشرية . ومن ثم فلا وسيلة مضمونة للمعرفة عندهم . إذا إنه متى أنكرت الحواس وأنكرت البديهية ، فلا قيمة بعد ذلك لطريق المعرفة ، فالنظر العقلى لا قيمة له ولا يوصل إلى المعرفة إلا إذا استند إلى علم بديهى . وعلى ذلك فالمعرفة مستحيلة فى ذاتها ولا طريق لتوصيلها للغير . وقد كانت الفلسفة العقلية والتجريبية تمثلان الرد الحاسم على السوفسطائية ، إذ إنهما أقامتا اليقين المعرفى على طرق المعرفة من حس وعقل . وقد تعرض متكلمونا للرد على هذه السوفسطائية التى تنكر أن يكون ثمة طريق للمعرفة ، فى مقدمات كتبهم تحت باب إثبات الحقائق والعلوم (١).

(ب) **والعقليون** : يجعلون العقل أساسا ومصدرا بعيدا للمعرفة ، كما أنه طريقها الذى لا يتبدل ، فهو مصدر وطريق . وهذا مبنى عندهم - كما سبق وأن قلنا - على نظرهم للوجود وطبيعة المعرفة ، بأن كلاهما عقلى .

١ - **فأفلاطون** : وإن كان يعترف بأربعة أنواع للمعرفة : المعرفة الحسية ، والمعرفة الظنية التى هى حكم على المحسوسات بما هى كذلك ، والمعرفة الاستدلالية وهى العلم بالماهيات الرياضية المتحققة فى المحسوسات ، والمعرفة العقلية التى هى إدراك الماهيات المجردة من كل مادة (٢) ، إلا أنه يرى أن هذه الأنواع لا تكفى فى أصل

(١) البغدادى : أصول الدين : ص ٦ - ٧ ، الإيجى : المواقف بشرح السيد الجرجانى : ص ٤٢ - ٤٣ .
القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١٢ (النظر والمعارف) ص ٤١ وما بعدها .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٦٩ .

المعرفة اذ قدم مجموعة من التعريفات للعلم نقدها كلها ، فنقد تعريف العلم بأنه الإحساس ، كما نقد تعريفه بأنه الحكم الصادق أو الظن ، ونقد تعريفه بأنه الظن الصادق المصحوب بالبرهان ، وانتهى إلى أن أصل المعرفة وطريقها هو التعقل المحض ، وهو التذكر لما كانت عليه النفس ، ولما هو موجود فيها من عالم المثل التي هي من طبيعته ، ولما نسبته من معلومات عقلية مجردة بسبب حلولها في البدن^(٣) .

٢ - أما أرسطو : فقد جعل أساس المعرفة راجعا إلى المقدمات الأولية الضرورية التي لا تفتقر إلى برهان . وهي مقدمات بالقوة لا بالفعل ولكنها ليست غريزة في العقل ، بل يكتسبها العقل بالحدس فتبدو كالغريزة^(٤) ، وهي أساس الاستدلال والمعرفة النظرية . والفرق بينه وبين أفلاطون واضح ، ذلك أن أفلاطون رد المعرفة إلى المثل المفارقة أى إلى عالم مجرد مفارق للواقع ، بينما رد أرسطو المعرفة إلى الواقع وإن طبعها بالطابع المنطقي العقلي الإنساني ، الذي هو جزء من الوجود الواقعي الطبيعي . كما كان أكثر تقديرا لفعالية الحس في الواقع مع تقديره للعقل الإنساني بغير المفارق للواقع ، بل القائم فيه .

٣ - وقد أرجع ديكارت : المعرفة إلى أول معرفة يقينية يستطيع الحصول عليها وهي قضيته الواضحة المتميزة أنا أشك فأنا أفكر وإذن فأنا موجود ، إذ هي « أول وأوثق قضية تعرض لمن يتفلسف على نهج مرتب »^(٥) . وتعود هذه القضية لا إلى مصدر خارجي ، وإنما إلى « النفس التي لها وحدها ملكة الوعي أو التفكير ، كما أنها لا تكتسب بالدرس بل تولد معنا »^(٦) .

والمذهب العقلي يرجع المعرفة إلى العقل ويجعله أصلا لهذه المعرفة وطريقا لها ، ويرى أن المعرفة تنقسم إلى طائفتين : معرفة بديهية أو ضرورية ، تضطر النفس إلى

(٣) أفلاطون : محاورة ثياتيتوس بأكملها . ومحاورة فيدون ضمن مجموعة محاورات أفلاطون : ص ١٣٧ ،

وكرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٦٩ - ٧٤ .

(٤) كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٥) ديكارت : مبادئ الفلسفة : ص ٩١ ، ٩٢ ، ٩٥ .

(٦) المرجع السابق : ص ٩٤ ، ٩٥ .

الإذعان لها والتسليم بها دون الحاجة إلى نظر واستدلال ، وتعتبر هذه المعرفة معرفة سابقة ، ومعرفة نظرية أو استدلالية ، وهي التي تكون بالفكر أو التفكير كعملية نستنبطها معرفة جديدة مجهولة بالاستناد إلى معارف سابقة بديهية أو معلومة بالبديهية .

(جـ) أما التجريبيون : فيرون أن الإحساس أو التجربة هي المصدر الأول للمعرفة . وأن ما يتكون عندنا من معان أولية أو شائعة ، إنما تنشأ عن تكرار الإحساس بحيث تبقى في الذهن كفكرة سابقة نطبقها على معرفة الأشياء فيما بعد :

١ - فالأيقورية : مثلاً كمدرسة حسية ترى أن المعرفة أربعة أنواع : « الانفعال والإحساس ، والمعنى الكلى والحدس الفكرى » فالانفعال : هو الشعور باللذة والألم . والإحساس : الإدراك الظاهرى . وكلاهما يظهرنا على علته الفاعلية التي تحدثه فينا ، فإن الإحساسات صادقة على السواء أى أنها صورة مطابقة للأشياء ... ومتى تكرر الإحساس أحدث في الذهن معنى كلياً أثبتناه في لفظ ... والحدس الفكرى استدلال^(٧) . والمعرفة تعود إلى الإحساس ، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس وكل إحساس فهو صادق^(٨) .

٢ - والرواقية : ترجع المعرفة كذلك إلى البديهية الحسية أو إلى الأفكار الفطرية ، بمعنى أنها ليست مفطورة في العقل قبل الولادة ، وإنما التي يكونها العقل ، والعقل ليس إلا جسماً وهو من طبيعة المحسوسات في نظرهم .

٣ - والتجريبية الحديثة : وزعيمها جون لوك : رفضت أن تكون ثمة أفكار فطرية أولية ، في العقل ، وسابقة على كل تجربة . ويرى جون لوك « أن أى فكرة تتولد في الذهن إنما ترتد إلى مصدر واحد فقط هو التجربة أو الخبرة »^(٩) . فالإنسان يولد وعقله كالصحيفة البيضاء الخالية من أية معان سابقة أو أولية . وعن طريق الإحساس فقط تبتدئ الانطباعات الحسية المختلفة بالانتقاش على صفحة ذهنه ، وبذا تتكون الأفكار الشائعة أو ما يسمى بالأفكار الأولية .

(٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢١٥ - ٢١٦ .

(٨) المرجع السابق : ص ٢١٨ .

(٩) د . عزمى اسلام : جون لوك : ص ٥٢ .

ولا غرابة بعد ذلك إذا قلنا إن المعرفة عند لوك ثلاثة أنواع : حسية وحدسية وبرهانية . ذلك لأن إنكار لوك للمعرفة الأولية إنما ينصب بصفة أساسية لا على قدرات الإنسان العقلية ، وإنما على المبادئ نفسها ، ذلك أن هذه المبادئ الأولية ليست فطرية لدى الإنسان وليست أولية بمعنى أنها سابقة على التجربة الحسية . وأما قدراتنا العقلية فتسمح فإدراك المعرفة الأولية سواء عن طريق الحدس أو عن طريق البرهان . ولكنها على كل حال ليست سابقة كمبادئ على تجربتنا الحسية^(١٠) .

فأساس المعرفة عنده إذن هو الإحساس والإحساس فقط .

(د) والفلاسفة المسلمون : يرجعون المعرفة إلى المعارف العقلية الأولية ، وهم بهذا لا ينكرون الحس ، إذ أن التصورات الأولية المأخوذة بطريق الخواس تمثل الأساس التصوري للذهن البشري ، ويقوم الذهن بانتزاعها ليولد المفاهيم الجديدة وبمعونة العقل الفعال ، سواء كان على طريق الإشراق كما عند الإشراقيين ، الفارابي وابن سينا - ، أو بطريق الاتصال كما عند ابن رشد .

وبعد ذلك يقوم العقل بعملية الاستدلال أو التفكير من أجل تحصيل المعرفة النظرية ، ولكن بالاستناد إلى المعلومات الأولية أو البديهية .

ولا ريب أن نظرية الانتزاع لدى فلاسفة المسلمين ، تمثل طريقا جامعاً للمعرفة وأساساً لها إذ تجمع بين الحس والعقل كنمط توفيقى فى الفلسفة وإن كان الطابع العام لهذه الفلسفة عقلياً ، إذ أن أصل المعارف كلها يعود فى حقيقة الأمر إلى العقل الفعال واهب الصور والمعرفة وعلى الأخص عند الإشراقيين ، أو إلى العقل الفعال بطريق الاتصال كما عند ابن رشد .

(١٠) د . عزمى إسلام : المرجع السابق : ص ٥٤ .

الفصل الثاني

أصل المعرفة عند متكلمي المسلمين

يعد الحديث عن أصل المعرفة لدى المتكلمين ، عتبة الدخول إلى الحديث عن أصل المعرفة في القرآن الكريم . ذلك أن هؤلاء إنما هم مدافعون عن القرآن عقائده ومبادئه ، في وجه الفكر الفلسفي .

وقد عقد المتكلمون فصولاً في مقدمات كتبهم ، عن أصل المعرفة وطريقها ، وأرجعوا العلم إلى أمرين : بديهية العقل وأوائل الحس ، وسموها العلم الضروري . ذلك أن الطفل حينما يولد لا تكون لديه معرفة ولا تمييز ، وهم بهذا يمثلون النظرة القرآنية المتمثلة في قوله سبحانه : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (١) وهم بهذا لا يقولون بفطرية الأفكار ، بمعنى كونها مخلوقة مع الإنسان كمعلومات وقضايا ، وليست بسبب التذكر كما عند أفلاطون ، كما أنها ليست من الحس وحده ولا من العقل وحده . وإنما هي ناشئة من الحس والعقل . وهذه المعرفة الضرورية ، العقلية والحسية ، لا يشترط فيها تعليم ولا معرفة سابقة ، يقول البغدادي : « علوم الناس ضربان : ضروري ومكتسب . والفرق بينهما من جهة قدرة العالم على علمه المكتسب واستدلاله عليه ، ووقوع الضروري فيه من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه .

والعلم الضروري قسمان : أحدهما علم بديهي ، والثاني علم حسي ...

والعلوم النظرية نوعان : عقلي وشرعي ، وكل واحد منهما مكتسب للعالم به واقع له باستدلال منه عليه » (٢) .

(١١) النحل : ٧٨ .

(١٢) البغدادي : أصول الدين : ص ٨ - ٩ .

كما أضاف هؤلاء العلماء طريقا يقينيا للمعرفة يعود إلى أصل المعرفة من جهة التلقين ، وهو طريق الخبر المتواتر . ولذلك اعتبرت المتواترات من مصادر المعرفة ، وهم يقرون بهذا التنبيه القرآني لأصل المعرفة من جهة النبوة . وجعلوا العلم بهذا الطريق ضروريا ، كما قال البغدادي : « ودليل كونه ضروريا امتناع وقوع الشك في المعلوم به كما يمتنع ذلك في المعلوم بالحواس والبداهة » (١٣) .

والمتكلمون بهذا يتميزون عن الفلاسفة ، وهذا التميز ناشئ عن جمعهم بين الحس والعقل معا منبعا للمعرفة . وليس فيما بين أيدينا من تراثهم ما يفهم منه تعويلهم على الحس وحده أو على العقل وحده أو على وضع هذين المصدرين أو الأصلين موضع التعارض . يرى القاضي عبد الجبار أنه من الخطأ أن يقال : إن الحواس قاضية على العقول ، أو أن يقال : إن العقول قاضية على الحواس . إذ للحواس عمل وللعقول عمل ولا يقضى أحدهما على صاحبه . وبأنه لولا العلم بما يدرك بالحواس لما صح أن يعلم الإنسان سائر الأمور لكنه لا يجوز أن يعبر عن ذلك بأن علوم الحواس قاضية على علوم العقل ، كما أنه لا يصح أن يقال إنه بالإدراك الحسي تعلم صحة العلوم العقلية ، لأننا بالعقل نعلم صحة المدركات الحسية ولولاه لما علمت تلك الصحة ، ذلك أن الحقائق لا تصبح علما إلا بعد أن تدرك وما الحواس إلا أبواب للمعرفة (١٤) .

وللمعرفة عندهم طريق متميز هو الوحي الذي يعد مصدرا للمعرفة في مجال الشرعيات ، وإن كان أصل التسليم بالوحي يعود إلى العقل أو إلى الدليل العقلي سواء أكان العلم بالنتيجة من الدليل بطريق العادة كما عند أهل السنة أو بطريق التولد كما عند المعتزلة .

(١٣) البغدادي : المرجع السابق : ص ١٢ .

(١٤) القاضي عبد الجبار : المغنى ، ج ١٢ (النظر والمعارف) : ص ٥٦ - ٥٨ .

الفصل الثالث

أصل المعرفة في القرآن الكريم

(أ) الله سبحانه هو مصدر المعرفة

لابد من الإشارة إلى قضية هامة أثارها القرآن ، وهو بصدد الحديث عن أصل المعرفة ، وهي أن أصل المعارف كلها يعود إلى الله سبحانه ، فهو الذى خلق وعلم . وأن هذا الإنسان بما أعطيه من المعارف والاستعدادات اللازمة لتحصيلها ، لا يتصرف فى هذا الكون ، شخصية مستقلة بذاتها ، يعبد الحس ويقدسه ، أو يعبد العقل ويقدسه ، كما فى الاتجاهات الفلسفية الشاردة عن هدى الله . وإنما يتصرف من منطلق أنه مخلوق ومدين فى أصل خلقه لله سبحانه ، وعارف مدين فى أصل معرفته لله تعالى . وهنا يثور سؤال : هل الإنسان مدين فى معرفته لله بأن علمه الله تعالى علما أو لقنه قضايا ، أو بديهيات عقلية أم أن تعليمه إياه يعنى خلق العلم الضرورى فيه ، أم أنه منحه مايؤهله للمعرفة والوصول إليها عن طريق الحواس والعقل ؟

والاختلاف منبثق من الاختلاف فى فهم الآية الكريمة التى تتحدث عن أصل المعرفة الإنسانية ، تلك المعرفة التى علمها الله سبحانه لأول إنسان خلقه ، وهو آدم عليه الصلاة والسلام . وهل هناك من فرق بين أصل المعرفة لأول عارف لم تكن له تجربة بعد على وجه الأرض ، وبين الإنسان الذى يعيش على وجه الأرض بعد ذلك ، وله تجربته وخبرته ويجد من سبقه من بنى جنسه فيعطيه ماعنده من معلومات سابقة أصبحت بمثابة العلوم الضرورية التى لا يبحث لها عن دليل ؟ هذه المسائل قائمة كلها ، على فهم قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ : أُنَبِّئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ قالوا : سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قال يا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ، فلما أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْى أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا

كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿١٥﴾ .

وقوله سبحانه : ﴿ فتلقي آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم ﴾ (١٦) .

وقوله سبحانه : ﴿ هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا * إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا * إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا ﴾ (١٧) .

وقوله سبحانه : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (١٨) .

ونجعل البحث هنا في المسألتين التاليتين وهما : ماذا علم الله تعالى آدم ؟ وكيف كان هذا التعليم ؟

(ب) ماذا علم الله تعالى آدم ؟

وهذا السؤال يعنى بالمقصود بالأسماء في قوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ ؟ نجد للمفسرين رأيين في هذه المسألة :

الرأى الأول : وهو المشهور عن معظم المفسرين (١٩) أن المقصود بالأسماء هو أسماء كل ما خلق الله من أجناس المحدثات . إذ ظاهر النصوص واضح في أن الله تعالى علم آدم أسماء الأشياء ثم عرض مسميات هذه الأسماء على الملائكة في معرض الامتحان وقال لهم : « أنبئوني بأسماء هؤلاء » والتعبير بالأسماء ظاهر كما أن إجابة الملائكة واضحة في أنهم لا يعلمون هذه الأسماء لأنهم لم يُعَلِّمُوا من قبل . ثم إن

(١٥) البقرة : ٣١ - ٣٣

(١٦) البقرة : ٣٧ .

(١٧) الإنسان : ١ - ٣ .

(١٨) النحل : ٧٨ .

(١٩) ذهب إلى هذا الرأى الطبرى والزخشرى وروى عن ابن عباس وعن مجاهد وسعيد ابن جبير وقتادة وعطاء ، كما سيأتى .

الإشارة دقيقة في قوله تعالى « عرضهم » حيث أرجع الضمير على المسميات لا على الأسماء الواردة في صدر الآية أى أنه عرض الأشياء نفسها أو حقائقها وطلب منهم أن يعرفوا أسماءها واستعمال ضمير المذكور في قوله « عرضهم » دون المؤنث إذ لم يقل « عرضها » تغليب للعاقل على غير العاقل وللکامل على الناقص ، على عادة العرب في الاستعمال (٢٠) .

قال الزمخشري : « وعلم آدم الأسماء كلها » : أى أسماء المسميات ، فحذف المضاف لكونه مدلولاً عليه بذكر الأسماء ، لأن الاسم لا بد له من مسمى . فإن قلت : هلا زعمت أنه حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه ، وأن الأصل وعلم آدم مسميات الأشياء ؟

قلت : لأن التعليم وجب تعليقه بالأسماء لا بالمسميات . لقوله : « أنبئوني بأسماء هؤلاء » و « أنبئهم بأسمائهم » « فلما أنبأهم بأسمائهم » فكما علق الإنباء بالأسماء لا بالمسميات ولم يقل أنبئوني هؤلاء وأنبئهم بأسمائهم ، وجب تعليق التعليم بها « (٢١) كما فسر قوله تعالى عرضهم : أى عرض المسميات . وفسر أسماء المسميات بأنها الأجناس التى خلقها وعلمه أن هذا اسم فرس وهذا اسم بعير وهذا اسم كذا ... كما علمه أحوالها وما يتعلق بها من المنافع الدينية والدنيوية (٢٢) .

كما نقل الطبرى مجموعة من الروايات تدل على أن المراد بالأسماء هى أسماء الأشياء التى يتعارف الناس بها وأسماء كل الأشياء (٢٣) .

فعن ابن عباس قوله : إنها هى هذه الأسماء التى يتعارف بها الناس ، إنسان ودابة وأرض وسهل وبحر وجبل وحمار وأشباه ذلك من الأمم الأخرى .

وعن مجاهد قوله : علمه اسم كل شئ .

ورجح الطبرى أنها أسماء ذريته - آدم - وأسماء الملائكة دون أسماء سائر أجناس

(٢٠) الرازى : التفسير الكبير : ٢٦٤/١ .

(٢١) الزمخشري : الكشاف : ٢٧٢/١ .

(٢٢) المرجع السابق .

(٢٣) الطبرى : تفسير جامع البيان : ٤٨٢/١ - ٤٨٥ .

الخلق معتمدا على قوله تعالى « عرضهم » أى عرض العاقلين . ويمكن أن يقال بأنه لا وجه لهذا الترجيح ، إذ العرب تغلب العاقل على غيره فى الاستعمال .

وعن قتادة قوله : علم آدم من أسماء خلقه ما لم يعلم الملائكة فسمى كل شىء باسمه وألجأ كل شىء إلى جنسه .

وعن عطاء : قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم « قال : هذه ناقة ، جمل ، بقرة ، نعجة ، شاة ، فرس ، وهو من خلق ربي ، فكل شىء سمى آدم فهو اسمه إلى يوم القيامة » .

ورجح ابن فارس مقاله ابن عباس (٢٢) .

ولعلمهم استندوا إلى قوله تعالى « كلها » ذلك أنه بيان للتقرير الذى هو تأكيد الكلام بما يرفع احتمال المجاز والتخصيص . فقرر معنى العموم بذكر الكل حتى صار بحيث لا يحتمل التخصيص والمجاز . ذلك أن الكل فى الاصطلاح اسم لجملة مركبة من أجزاء ويقتضى عموم الأشياء وهى الإحاطة على سبيل الانفراد (٢٥) .

والرأى الثانى : للإمام الرازى (٢٦) حيث يذهب إلى أن المقصود بالأسماء هو صفات الأشياء ونعوتها وخواصها ، وليس رموز الأشياء أو أسماء كل ما خلق الله من أجناس المحدثات ووجه لذلك باللغة ، ذلك أن الاسم مشتق إما من السمة أو من السمو .

فإن كان مشتقا من السمة كان الاسم هو العلامة ، وصفات الأشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهيتها ، أو علامات على هذه الماهية فصح أن يكون المراد من الأسماء الصفات .

وإن كان الاسم مشتقا من السمو ، فهو كذلك ، لأن دليل الشىء ، كالمرتفع على

(٢٤) القنوجى : أصول اللغة فى البلغة : ١٢٩٢ هـ : ص ٩ ، ١٠ ، وانظر : ابن حجر : فتح البارى شرح صحيح البخارى : ١٦٠/٨ .

(٢٥) الجرجانى : التعريفات : ص ٤٠ ، ١٦٣ .

(٢٦) الرازى : مفاتيح الغيب ، التفسير الكبير : ج ١ ، ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

ذلك الشيء فلا امتناع في اللغة إذن ، من أن يكون المراد من الاسم الصفة ،
وتخصيص النحاة الاسم بالألفاظ المخصوصة - في نظره - عرف حادث لا اعتبار
به .

ووجه لذلك بالعقل من وجهين هما :

(١) أن الفضيلة في معرفة حقائق الأشياء أكثر من الفضيلة في معرفة أسمائها ،
وحمل الكلام المذكور لإظهار الفضيلة في معرفة حقائق الأشياء أكثر من حمله على
ماليس كذلك .

(٢) إن التحدى إنما يجوز بما يتمكن السامع من مثله ، والملائكة لم يعلموا لغة
آدم ، واللغة لا تعرف بالعقل ، ومن ثم فتجدى الله لهم في أن يعلموا لغة آدم ،
واللغة لا تعرف بالعقل ، ومن ثم فتجدى الله لهم في أن يعلموا حقائق الأشياء أولى
من تحديهم بمعرفة الأسماء أى الألفاظ اللغوية ، إذ العقل متمكن من تحصيل الحقائق
وغير متمكن من تحصيل اللغة بمفرده ، فصح وقوع التحدى فيه .

وقد ذكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ردا لطيفا مدعما به رأى الأول ،
ومفندا رأى الرازى من جهة الإطلاق اللغوى للاسم . فقال : « الأسماء جمع اسم
وهو في اللغة لفظ يدل على معنى يفهمه ذهن السامع ، فيختص بالألفاظ سواء كان
مدلولها ذاتيا وهو الأصل الأول ، أو صفة أو فعلا فيما طرأ على البشرية الاحتياج
إليه ، في استعانة بعضهم ببعض ، فحصل من ذلك ألفاظ مفردة ومركبة ، وذلك هو
معنى الاسم عرفا ، إذ لم يقع نقل » (٢٧) . وخالف ابن عاشور الرازى في اشتقاق
الاسم من السمة التى هى العلامة ، وحتى لو سلم اشتقاقه فإن ذلك لا يقتضى أن
يبقى مساويا لأصل هذا الاشتقاق . ورجح أنه مشتق من السمو - بكسر السين
وسكون الميم - لأنهم جمعوه على أسماء ، ولولا أن أصله سمو لما كان وجه لزيادة
الهمزة إلى آخره . فإنها مبدلة عن الواو في الطرف إثر ألف زائدة . وإنه لو كان
الاسم مشتقا من الوسم لأنه سمة على المدلول ، لجمعوه أوسام ولم يجمعوه على
أسماء . وذهب إلى أن المقصود من الأسماء التى علمها آدم هى ألفاظ تدل على ذوات
الأشياء التى يحتاج نوع الإنسان إلى التعبير عنها لحاجته إلى ندائها واستحضارها أو

(٢٧) ابن عاشور : تفسير التحرير والتنوير ، ط ١ ، مصطفى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٦٤ : ٣٨٦/١ .

إفادة حصول بعضها مع بعض (٢٨) .

والتحقيق :

إنه لا داعي لهذا الاختلاف والتطويل في المراد بالأسماء ، هل هي المسميات أى الحقائق والصفات الدالة على الحقائق فقط أو أنها أسماء الأشياء فحسب .

ذلك أن اشتقاق الاسم من السمة أو من السمو ، إنما هو توجيه لوجه تسمية الشيء باسمه . كما أنه لا داعي لاحتمال الإضمار كما يرى الرازى إذ لماذا نضمر ونقدر ، وعلم آدم مسميات الأسماء ؟ ولا يلجأ إلى الإضمار والاحتمال إلا حينما لا يظهر المعنى بظاهر التركيب ، والمعنى واضح جدا وظاهر فى الآية ، ذلك أن الله سبحانه علم آدم أسماء الأشياء أى أعطاه علما يلزمه على وجه الأرض مما لا يلزم الملائكة ، ثم عرض مسميات هذه الأسماء على الملائكة ممتحنا لهم لإظهار كرامة وفضل هذا النوع الجديد العابد لله وفضله عليهم . ولم يكن التحدى لعقولهم كما ذهب الرازى ، وإنما هو زيادة إظهار لقدرة الله وعلمه ، وخاصة أن هؤلاء الملائكة ليسوا مكلفين حتى يكون التحدى بمعناه إما أن يؤمنوا أو لا يؤمنوا ، فهم مجبولون على الإيمان ، كما أنه فيه المعنى الذى هو فى سياق النص القرآنى وهو إعلام جديد للملائكة بأن ثمة نوعا جديدا من المخلوقات سيخلف فى هذه الأرض ، وأنه له طبيعة عالية عارفة من نوع جديد ، قائمة على الابتلاء . وأنه سبحانه قد زود هذه المخلوقات بعلوم تلزمهم ، إذ علم أباهم آدم وجعل له استعدادات التعلم الذى يكون طريقا من طرقه طريق التلقى المباشر من الله ، على أحد احتمالات التعلم . وعلى الأخص ونحن نناقش هنا مسألة علم يعلمه أول مخلوق إنسانى كما يعلمه أول نبي يرسل على وجه الأرض .

كما أنه لا داعي للاقتصار فى ما علمه آدم على أسماء الأجناس فحسب ، كما يرى المعتزلة والفلاسفة ، ذلك أن الله سبحانه قد خلق الأرض قبل آدم عليه الصلاة والسلام ، وفيها من المخلوقات المحدثه ما الله أعلم به ، كما كان سبحانه قد خلق الجن والملائكة قبل آدم ، والجن يسكنون الأرض كما يتصلون بالسماء ، والملائكة تسكن

(٢٨) ابن عاشور : المرجع السابق : ص ٣٨٧ .

في السموات وان كان ثمة لهم نزول إلى الأرض فيحسب وظائفهم التي يؤدونها بتسخير الله لهم . وإبليس كان من الجن ووصل درجة من العبادة أهله لأن يكون مع الملائكة ثم فسق عن أمر ربه في امتحان السجود لآدم ، وهذا دليل على أن الجن مخلوق قبل الإنسان . وحوار الملائكة مع الله سبحانه حينما قال لهم : ﴿ إلى جاعل في الأرض خليفة ﴾ (٢٩) دليل على أسبقية الملائكة على آدم عليه السلام . على ضوء ذلك نقول : - والله أعلم - إن الله سبحانه علم آدم علما جديدا على الملائكة ، بما يلزم الإنسان على وجه الأرض . وهو أعم من أن يكون مجرد الألفاظ وإنما ألفاظ ومعانٍ ، كما أنه أعم من أن يكون تصورات مفردة ، الشيء واسمه ، وإنما قضايا أيضا ، وأنه سبحانه لقنه معلومات بديهية جاهزة ، - من جملة ما علمه - كي يستطيع أن يحيا أول حياة له على وجه الأرض ، وكيف يترك من غير هذه المعلومات الضرورية زمنا ما أو فترة حتى تكتسب بخبرة وتجربة ؟ وأما ما يتعلق بالمسألة الخاصة بالاسم والمسمى فإن الاسم في اللغة العربية إذا أطلق لا يمكن أن يكون مجرد لفظ وإنما هو اسم ومسمى ، لفظ ومعنى ، رمز وحقيقة ، وهذا مانفهمه من صريح النص في الآيات ، فالاسم متضمن لحقيقة المسمى وصفته ، إذ لا وجه لتعليم شيء لا حقيقة له ، فضلا عن امتحان الملائكة الأعلى به ، فضلا عن جعل العلم به سببا لتفضيل نوع جديد من المخلوقات على نوع آخر . وحتى على اعتبار تعليم الأسماء الخيالية ، فإن ذلك لا يكون بغير تركيب أشياء حقيقية لا بد أن تكون معروفة بأسمائها ، فالخيلة تستعين بالחס السابق على مرحلة التمثيل ، أو التخيل .

ولا مانع من أن يكون الامتحان للملائكة في كلا الأمرين الاسم والمسمى معا ، اللفظ والحقيقة ، بل لا مانع أن يكون ثمة معنى ثالث للامتحان ، وهو الامتحان بأن هذا الاسم هو لهذا المسمى . وكل هذه : الاسم ، والمسمى ، وأن هذا الاسم لهذا المسمى هو ما علمه الله تعالى لآدم عليه السلام . بل إننا نرجح - إذا كان له معنى للتحدي على رأى الرازى - أن يكون هذا التحدي في الأسماء أقوى وأظهر ، لأنه تحد شامل في الاسم والمسمى أو في اللفظ والحقيقة وأما تسمية الحقيقة باسمها ، أو إطلاق الاسم على المسمى فإنه أظهر شيء في الدلالة عليه . فإن إطلاق الاسم فيه العلوم التالية : العلم باللفظ والعلم بحقيقة اللفظ أى ما يدل اللفظ عليه من المعنى

(٢٩) البقرة : ٣٠ .

الذهنى المتصور عند إطلاق اللفظ الذى يكون بإزاء حقيقة الشيء فى الخارج أو فى الذهن ، والعلم بأن هذا اللفظ يدل على هذا المعنى الذهنى ويشير إلى هذه الحقيقة للمسمى . ومن ثم فإن هذا الفهم أدق وأشمل وأليق بنعمة الله تعالى فى تعليم آدم عليه السلام . وهو رأى يجمع بين الفهوم السابقة ويتواءم مع النص ، والله أعلم .

وفائدة هذا المبحث فيما علمه الله للإنسان فى أول مرة يحصل فيها تعليم له ، أن القرآن يضعنا أمام مشكلة اللغة أو الرموز اللغوية ، والتي أصبح من اللازم علينا أن نميز بين المعرفة التى نتلقاها أو نتعلمها أو نحصلها اليوم ، وبين المعرفة فى منبعها الوحيد أو أصلها الأول ، والتي تلقاها آدم عليه السلام ، أول مرة . وأنه وإن كان للعقل دوره وطريقته فى المعرفة ، وإذا كان الحس له دوره كذلك ، فإن كلا من العقل والحس لا يتسطيعان أن يتجاوزا مسألة اللغة كرمز للمعنى الحاصل فى العقل والحس . وإن الإنسان لا يستغنى عن الرموز اللغوية فى كلتا الحالتين ، ولا بد أن يأخذ فى الحسبان هذه المسألة قبل أن يفكر ويبحث فى طرق المعرفة بعد ذلك من عقل وحس . إذ يجمع علماء اللغات اليوم ، على أن ميزة الإنسان على غيره من المخلوقات هى قدرته على استعمال الرموز اللغوية ، من أجل توصيل المعانى وتكوين المفاهيم ، « أى أن المفاهيم تتكون عن طريق اللغة ، ولا توجد مستقلة عنها ، بحيث يتعذر على الإنسان أن يفكر بدون الكلمات والحروف . ولهذا قال بعض العلماء فى اللغة والفكر : إنهما كقطعة النقود ، وجهان لحقيقة واحدة . وهذا ما فطن له علماء الكلام المسلمون واللغويون العرب ، عندما نصوا على أن العلاقة بين الشيء واللفظ الدال عليه تثبت دائما بواسطة ، وهى الصورة الذهنية التى يحدثها الإدراك للشيء . والتي تثير فى ذهن المتكلم اللفظ المرتبط بها ارتباطا اعتباطيا ، وأنه على العكس من ذلك لا يمكن اللفظ أن يثير فى ذهن السامع إلا الصورة التى يرتبط بها عادة فى لغة هذا السامع » (١) .

وهذا كله يعنى أن المعرفة أصلا متوقفة على معلومات سابقة أو مسبقة ، وهذا ما أشارت إليه الآية* القرآنية الكريمة بوضوح ، إذ أشارت إلى أن حصول المعرفة لدى

(٣٠) د . زرزور : مقالة فى المعرفة : ص ٧٦ - ٧٧ .

آية (وعلم آدم الأسماء كلها ..)

الإنسان متوقف على معلومات أو معارف مسبقة علمها من قبل الله عز وجل ، مهما كان حجم هذه المعارف ، ومهما كانت طبيعتها أو عددها . وإن كانت كلمة « كلها » في الآية بحاجة إلى فهم دقيق ربما يفتح كثيرا من مغالقات الأمور في فهم الآية ، رغم أن الجرجاني قد ذهب إلى أنها « تفيد العموم وترفع احتمال المجاز والاستثناء » (٣١) .

وهذا الرأي وهو البحث في أصل المعرفة التي تدل عليها اللغة لا يلغى دور الحواس والعقل وأنها طريقتان للمعرفة ، ذلك أن الفكر معناه « الحكم على الشيء » (٣٢) وعوامله في طبيعة الإنسان ووجوده من حواس وعقل ، وفي تعامل الإنسان مع الواقع ، ولكن ليس بالإمكان إعطاء الحكم على الواقع الذي ظهر بمجرد ظهوره للإحساس ووصوله صورة ذهنية للعقل ، بل لا بد من معلومات سابقة . وهذا ما أشارت إليه الآية الكريمة في تحديد المنبع الرئيسي الأصيل للمعرفة .

(جـ) طريقة التعليم أو كلفته في منبعه البعيد

تشير الآية الكريمة السابقة إلى أن الله تعالى علم آدم عليه السلام . ولكن كيف علّمه ؟ هل لقنه العلم أو أصول المعرفة أو المعلومات المسبقة تلقينا ؟ وهل لقنه المعرفة كلها ؟ أم كانت طريقة تعليمه إياه بإلقاء العلم الضروري في نفسه مع خلق القدرة على النطق ؟ ومن ثم تكون اللغة أو المعرفة تلقينية أو تعليمية وكلاهما يعنى أنها بطريق التوقيف لا بطريق الوضع أو الاصطلاح أو التواطؤ ؟ والمسألة هنا تهمنا من جهة أصل اللغة وأصل المعرفة معا ، ومن جهة طريق التعليم أو تكوين اللغة واستقاء المعرفة الأولى ونفصل آراء العلماء في ذلك ، فنقول :

١ - ذهب الأشعري من أهل السنة والجبائي والكعبي من المعتزلة وابن فارس من اللغويين ، إلى ترجيح رأى ابن عباس القائل بأن أصل اللغات والمعرفة كلها توقيفية

(٣١) انظر ماسبق في البحث : ص ٤٧٥ .

(٣٢) سميح عاطف الزين : طريق الايمان ، ط ٢ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت : ص ١١ .

بمعنى (٣٣) . إما أن الله تعالى علم آدم بطريق التلقين : وذلك بعرض المسمى عليه ، فإذا رآه لقن اسمه بصوت مخلوق يسمعه ، فيعلم أن ذلك اللفظ دال على تلك الذات بعلم ضرورى .

وإما أنه علمه بطريق التعليم : وذلك بإلقاء علم ضرورى فى نفس آدم عليه السلام ، بحيث يخطر فى ذهنه اسم الشيء عندما يعرض عليه ، فيضع له اسما بأن ألهمه وضع الأسماء للأشياء ، ليكنه أن يفيدها غيره ، وذلك بأن خلق فيه قوة النطق وجعله قادرا على وضع اللغة . كما قال تعالى ﴿ خلق الإنسان * علمه البيان ﴾ (٣٤) . وجميع ذلك تعليم ، إذ التعليم مصدر علمه أى جعله ذا علم ، مثل أدبه . فلا ينحصر فى التلقين وإن تبادر فيه عرفا .

٢ - وذهب أبو هاشم من المعتزلة إلى أن أصل المعرفة واللغة كان بطريق الوضع والاصطلاح ، إذ لا بد من لغة اصطلاحية واحتج على أنه لا بد وأن يكون الوضع سبوقا بالاصطلاح بأمور منها : (٣٥) .

(أ) أنه لو حصل العلم الضرورى بأن الله تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم : إما أن يحصل للعاقل أو لغير العاقل . لا جائز أن يحصل للعاقل لأنه لو حصل العلم الضرورى بأنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة ، مع أن ذاته معلومة بالاستدلال ، وذلك محال .

ولا جائز أن يحصل لغير العاقل ، لأنه يبعد فى العقول أن يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل ، فثبت أن القول بالتوقيف فاسد .

(ب) وأنه تعالى خاطب الملائكة ، وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم .

(ج) أن قوله تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » يقتضى إضافة التعليم إلى

(٣٣) ابن عاشور : التحرير والتنوير ، ٣٨٨/١ ، الرازى : مفاتيح الغيب : ٢٦٣/١ .

(٣٤) الرحمن : ٣ - ٤ .

(٣٥) الرازى : مفاتيح الغيب : ٢٦٣/١ ، القنوجى : أصول اللغة : ص ١٠ .

الأسماء وذلك يقتضى فى تلك الأسماء أنها كانت أسماء قبل ذلك التعليم ، وإن كانت كذلك فاللغات حاصلة قبل ذلك التعليم .

والجواب على هذا رأى لأبى هاشم :

— عن الأول : أنه لَمْ لا يجوز أن يقال : يخلق الله العلم الضرورى بأن واضع وضع هذه الأسماء لهذه المسميات ، من غير تعيين أن ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس ؟ وعلى هذا فلا يلزم أن تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة .

— وعن الثانى : لَمْ لا يجوز أن يقال : خاطب الملائكة بطريق آخر ، بالكتابة ؟ وغيرها .

— وعن الثالث : لا شك أن إرادة الله تعالى وضع تلك الألفاظ لتلك المعانى سابقة على التعليم ، فكفى ذلك فى إضافة التعليم إلى الأسماء (٣٦) .

ثم إن هذه النظرية فى تحديد أصل المعرفة أو اللغة — نظرية المواضعة أو الاصطلاح — ليس لها سند عقلى أو نقلى أو تاريخى ، (٣٧) بل إن ماتقرره ليتعارض مع النواميس العامة التى تسير عليها النظم الاجتماعية . كما أن مايجعله أصحاب هذه النظرية منشأ للغة أو المعرفة ، يتوقف هو نفسه على وجودها من قبل . وفضلا عن هذا كله ، فإن هذه النظرية تغفل المشكلة الرئيسية التى تهمنى فى هذا البحث ، وهى المعرفة فى منبعها البعيد ، وليس المعرفة أو اللغة وكيفية تحصيلها بعد ذلك .

٣ — وهناك نظرية ترى أن نشأة اللغة ترجع إلى غريزة خاصة أو استعداد فطرى زود به الإنسان فى الأصل ، وكانت هذه الغريزة تحمل كل فرد على التعبير عن كل مدرك حسى أو معنوى بكلمة خاصة ، كما أن غريزة التعبير الطبيعى عن الانفعالات تحمل الإنسان على القيام بحركات وأصوات خاصة . وأنه بعد نشأة اللغة الإنسانية

(٣٦) المرجع السابق .

(٣٧) د . على عبد الواحد وافي : علم اللغة ، نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٢ م : ص ٩٠ .

الأولى لم يستخدم الإنسان هذه الغريزة فأخذت تنقرض شيئاً فشيئاً^(٣٨) . وأصبح العلم بالنظر والاكتساب ، والملاحظة والمعاناة والتجربة ، الأمر الذى ليس من طبيعة الملائكة أن تعالجه . ففى آدم - بما أودع الله سبحانه فيه من قوى - قدرة على الترقى والاستزادة من المعارف بتوجيه ملكاته إلى النظر فى هذا الوجود وملاحظة الأسباب ، والمسببات ، وربط العلل بالمعلولات ، وقوله سبحانه « وعلم آدم » أى أودع فيه القدرة على البحث والنظر فى الكشف عن خصائص الأشياء وعللها وأسبابها ، وكلما عرف حقيقة وضع لها اسماً تعرف به^(٣٩) .

وهذه النظرية فاسدة كذلك :

- لأنها لم تحل مشكلة نشأة اللغة وأصلها ، بل اكتفت بأن تضع مكانها مشكلة الغريزة الكلامية ، وهى أكثر منها غموضاً .

- وهى من قبيل تفسير الشئ بنفسه إذ يفهم منها أن الإنسان قد لفظ أصواتاً مركبة ذات مقاطعة ذات مقاطع ودلالات مقصودة ، وهذا ليس إلا تقريراً للمشكلة فى صيغة أخرى .

- وإن غاية ما تثبتته هذه النظرية هو وجود قدرة للإنسان أو غريزة على لفظ الأصوات وهذا ليس موضع الخلاف هنا .

كما أن تتممة هذه النظرية كما ذهب إليها السيد عبد الكريم الخطيب ، تنحو إلى جعل المعارف فى أصولها استدلالية أو كسبية ، بمعنى أنها قائمة على النظر والاستدلال . إذ لا ينحصر معنى قوله تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » فى أنه أودعه القدرة على البحث والنظر ومن ثم فالعلوم الاستدلالية لأنه لابد للنظر حتى ينتج من معلومات سابقة ضرورية .

- وهناك نظريات أخرى كنظرية المحاكاة أو التطور^(٤٠) ، تلك النظرية القائلة بأن اللغة الإنسانية فى أصلها ناشئة من الأصوات الطبيعية أو من التطور الطبيعى

(٣٨) المرجع السابق : ص ٩١ .

(٣٩) عبد الكريم الخطيب : التفسير القرآنى للقرآن : ج ١ دار الفكر العربى القاهرة : ص ٥١ ، ٥٢ .

(٤٠) د . وائى : علم اللغة : ص ٩٦ .

للانفعالات وأصوات الحيوانات وأصوات مظاهر الطبيعة . فأخذ الإنسان يستعين بالإشارات اليدوية والحركات الجسمية ، ثم تطورت وسائل التعبير عنده وارتقت شيئا فشيئا ، تبعا لارتقاء الحياة العقلية الإنسانية وتقدم الحضارة إلى أن وصل التطور إلى مرحلة النطق الإنساني ، مع تطور في العلاقات بين اللغة والأشياء . ويرجح د . وافي هذه النظرية وكأنه مؤمن بنظرية التطور والنشوء والارتقاء . ونخالف د . وافي في ذلك :

— لأن هذه النظرية قائمة على نظرية التطور ، وفساد نظرية التطور معروف على ألسنة الداروينيين أنفسهم . وهي مخالفة لما نص عليه اليقين القرآني من أن الله سبحانه خلق الإنسان في أحسن تقويم كما في قوله سبحانه : ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ (٤١) . وخلقته وخاطبه بلغة ناضجة ، وكان عقله ناضجا منذ أن خلقه ، وذلك لأنه خلق من أجل الخلافة على وجه الأرض مكلفا وعابدا لله سبحانه ، ولا أهلية للخطاب الشرعي والتكليف الرباني ، مالم يكن هذا الإنسان متمتعا منذ أول يوم خلق فيه بكامل خلقة وتكوينه العقلي والنفسي واستعداده المعرفي . وهكذا فلا تحتل هذه المهمة إمكان التطور ومراحله ، لأنه يترتب على ذلك ترك الإنسان من غيرلا تكليف ، وهو مناف للعدل الرباني المطلق كما قال سبحانه : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (٤٢) ، وقال عز وجل : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (٤٣) .

— كما أن اعتماد د . وافي في ترجيح نظرية التطور على تطور لغة الطفل لا يعد دليلا على ذلك . وإنه يعمم ظاهرة ارتقاء الطفل في تكوين لغته على النوع الإنساني ، وهذا التعميم ليس علما ولا سند له . ذلك أن هذا الطفل تتقدم لغته ويتطور عنده النمو اللغوي الخاضع لنمو عقلي وعضوي لأعضاء النطق ، وضمن أبعاد اجتماعية وفكرية ، ولكن هذا لا علاقة له بنشأة اللغة وأصلها . بل « إن الأطفال لا يعلموننا ، إلا كيف تحصل لغة منظمة ، ولا يعطوننا أية فكرة عما كان عليه الكلام عند أصل

(٤١) التين : ٤

(٤٢) الاسراء : ١٥

(٤٣) الذاريات : ٥٦ .

نشوئه ، فحينما نلاحظ المجهودات التي ينفقها أحد الأطفال ليعيد ما يسمعه مما يقال للمدرسين ، فإننا نلاحظ أكثر من علامة دالة على أسباب التغيرات التي يتعرض لها الكلام . ولكن الطفل لا يؤدي إلا ما قيل أمامه ، فهو يشتغل بالعناصر التي يمد بها من حوله ، ومنها يركب كلماته وجمله ، إنه يقوم بعمل المحاكاة لا الخلق» (٤٤) .

ثم إن هذا الطفل ، إنما يأخذ لغته تلقينا من بيئته وتعليا .

والتحقيق :

” إن قوله سبحانه : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ﴾ (٤٥) فيها دلالة واضحة على أن الله سبحانه علّم آدم اللغة الدالة على حقائق الأشياء أو صورها الذهنية المأخوذة عن وجودها . ذلك أن الاسم من المفهومات التي يتوقف تعقلها على تعقل مسماها ، إذ لا يكون الاسم بلا مسمى ، فكان ذلك مشعرا أو متضمنا للمسمى ، وجاز ذلك في البلاغة من باب إيجاز الحذف .

** ان الذى علمه آدم أعم من أن يكون مجرد اللغة أو الألفاظ وإنما يشمل المعانى الأولية أو السابقة للمعرفة أيضا .

** ان الذى علمه آدم أعم من أن يكون علما ضروريا ، وأعم من أن يكون بطريق التلقين فحسب أو بطريق التعليم بخلق القوة الناطقة فيه التى تضع الاسم بإزاء المسمى فحسب ، أو بطريق النظر والاستدلال فحسب ، أو بطريق المواضعة والاصطلاح فحسب ، قال ابن عاشور : « ليس فى آية (وعلم آدم الأسماء) دليل على أن اللغات توقيفية ولا عدمه . أى لقنها الله تعالى البشر على لسان آدم عليه السلام ، لأن طريق التعليم فى قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) مجملة محتملة لكيفيات : إما التلقين بصوت مسموع ، وإما بإلقاء علم ضرورى فى نفس آدم ، وذلك بأن خلق قوة النطق فيه وجعله قادرا على وضع اللغة والناس متفقون على أن القدرة عليها إلهام من الله سبحانه ، وذلك تعليم منه ، سواء لقن آدم لغة واحدة أو

(٤٤) ج . فندريس : اللغة : تعريب الدواخلى والقصاص ، الانجلو القاهرة ١٩٥٠ م : ص ٣٠ .

(٤٥) البقرة : ٣١ .

جميع لغات البشر وأسماء كل شيء ، أو ألهم ذلك أو خلق له القوة الناطقة . والمسألة مفروضة في علم الله «(٤٦)» .

ذلك أن الله سبحانه إنما يؤهل آدم للتعامل مع المخلوقات على وجه الأرض ، وللقيام بدور الخلافة فيها ، ومن ثم فهي أول بداية للإنسان على الأرض ، كما أنه لابد ، وأن يكون لهذه البداية تلقين لمعارف لا بد منها حتى لا يترك آدم يجرب ويكتسب الخبرة التي قد يطول زمنها . ولذا فإننا نميل للجمع بين هذه الآراء بعيدا عن مزالقتها ، فنقول :

* ان الله سبحانه علم آدم الأسماء كلها ، أى علمه اللغة وما وضعت بإزائه من معان ، فاللغة في أصلها تعليم والمعرفة في أصلها تلقين ، ويكفى هذا المعنى للتوقيف . وكون أبى هاشم يعتبرها اصطلاحية على رأيه قبل التعليم ، فنحن لا شأن لنا باللغة والفكر قبل خلق آدم عليه السلام ، لأننا نتحدث عن المعرفة الإنسانية في منبعها البعيد الذى يبدأ من خلق آدم وتعلمه . والمعاني ثابتة ولكن لا مانع بعد ذلك من أن يصبح اشتقاق واصطلاح في اللغة لتدل على تلك المعاني الثابتة التي كانت الأسماء مسميات لها . ومن هنا نرى سر اختلاف اللغات واللهجات مع عدم الاختلاف في المعاني نفسها . ولعل في رسالات الأنبياء المتواصلة ما كان يوحد بين اللغة وبين ما تدل عليه من معان سابقة ، فينزل الله سبحانه كتبها بلغات مختلفة تعبيرا عن المعاني النفسية الثابتة التي لا تخضع لتغير اللغة أو الألفاظ . ولهذا فإن الله سبحانه لما اقتضت حكمته أن يجعل الاسلام ديننا عاما شاملا خالدا ، أوقف اللغة العربية بألفاظها على تلك المعاني النفسية الثابتة متمثلة جميعها في القرآن الكريم ، واقتضت حكمته أن تثبت اللغة في دلالتها على المعاني ، وتكفل سبحانه بحفظ الذكر الذى هو القرآن ألفاظا ومعان ، كما قال سبحانه : ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ (٤٧) وبذا فإننا حينما نقول إن منبع اللغة التعليم ، إنما نرد على من ادعى انفصال المعرفة البشرية عن الله سبحانه ، وجعلها من وضع البشر وباصطلاحهم وتواطئهم ، ومن ثم تتغير المعاني والألفاظ فلا استقرار ولا ثبات للمعرفة - على رأيهم - .

(٤٦) ابن عاشور : تفسير التحرير والتنوير : ١ / ٣٨٩ .

(٤٧) الحجر : ٩

« وبعد أن أثبتنا أن أصل اللغة والمعرفة والتعليم لاضير من أن نقول : إنه لا مانع من أن يراد بالتعليم كلا معنيي التلقين وخلق العلم الضرورى والقوة الناطقة ، ولا مانع أيضا من أن تكون بعض هذه المعرفة بما أودع الله فى الإنسان من القدرة والاستعداد الفطرى ، وأن منها ما يرجع إلى أوائل الحس وبداهة العقل ، ولكن المعرفة النظرية أو الكسبية لا بد أن ترجع إلى المعلومات السابقة . ولا مانع من أن يكون حصل ذلك كله لآدم عليه السلام ثم نالت ذريته من ذلك كله ، ولذا فإن استعمال حرف العطف « ثم » الذى يدل على التراخى والمهلة ربما يفيد أن آدم عليه السلام قد تعلم بهذه الطرق كلها : التلقين والتعليم والحس والبداهة العقلية ، والكسب . ثم لا بد أن نشير إلى أن آدم عليه السلام كان نبيا ، فقد لقن علما نبويا عن طريق الوحي ، وهو طريق من طرق المعرفة منفصل وخاص بالأنبياء دون الناس ، فالله سبحانه « علمه بخطاب الوحي مالم يعلمه بمجرد العقل »^(٤٨) . وسنفصل هذا فى مكانه - المعرفة النبوية - إن شاء الله تعالى .

(٤٨) ابن ابي العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية : ص ٤٣ .

الباب الثاني المعرفة الحسية

تمهيد

الفصل الأول :

الحواس : تكوينها ، ووظيفتها .

(أ) تكوين الحواس

(ب) أقسام الحواس ، ووظائفها :

١ - الحواس الظاهرة :

أ - أقسامها .

ب - وظيفتها وترتيبها .

٢ - الحواس الباطنة :

أ - وجه القول فيها .

ب - أقسامها ووظائفها .

الفصل الثاني :

الإدراك الحسى ، أو الإحساس .

(أ) تعريف الإحساس .

(ب) المفهوم الفلسفى للإدراك الحسى .

- تحليل الإدراك الحسى -

الفصل الثالث :

دور الخواس فى عملية المعرفة ومجالها وخصائصها

وتقييمها .

(أ) دور الخواس فى عملية المعرفة .

١ - عند التجريبيين ٢ - عند العقليين .

٣ - الفهم الإسلامى لدور الخواس فى المعرفة .

(ب) مجالات المعرفة الحسية وخصائصها وتقييمها .

الباب الثاني المعرفة الحسية

تمهيد

تتنوع وتختلف أنواع المعرفة بتنوع واختلاف الاعتبارات والأسس التي يجرى على أساسها تقسيمها . فمن حيث الفطرة والاكساب تنقسم إلى : معرفة فطرية أو أولية أو ضرورية وإلى معرفة كسبية أو نظرية أو استدلالية .

ومن حيث الوضوح والغموض تنقسم إلى : معرفة بسيطة واضحة ، وأخرى معقدة غامضة .

ومن حيث الصبغة الغالبة عليها ، تنقسم إلى : معرفة نظرية تجريدية ، وأخرى عملية تطبيقية .

ومن حيث طبيعتها بحسب طبيعة الوجود ، تنقسم إلى : مثالية ، وأخرى واقعية .

ومن حيث العالم ، تنقسم إلى : علم الهى ، ومعرفة انسانية .

ومن حيث موضوعها ، فتقسم إلى : معرفة بالله سبحانه وصفاته وأفعاله ، وما يتعلق بمبحث الإلهيات والسمعيات وسائر ما يتعلق بهما من معرفة بالعقائد الدينية ، وإلى معرفة دينية بالأحكام الشرعية الفقهية ، وما يلزمها من علم بأصول الفقه ، ومعرفة بالتفسير والحديث .

وإلى معرفة خلقية ، وهى علم القيم والأخلاق المستمدة من التصور الإسلامى .

وإلى معرفة بذات الإنسان وما يتعلق بها من علوم .

وإلى معرفة كونية تتعلق بالكون والطبيعة وما يتعلق بهما من علوم .

وإلى معرفة بالسنن الاجتماعية والتاريخ .
وإلى معرفة لغوية يحتاجها الإنسان في تعامله مع بنى الإنسان ، ولازمة لكل العلوم .

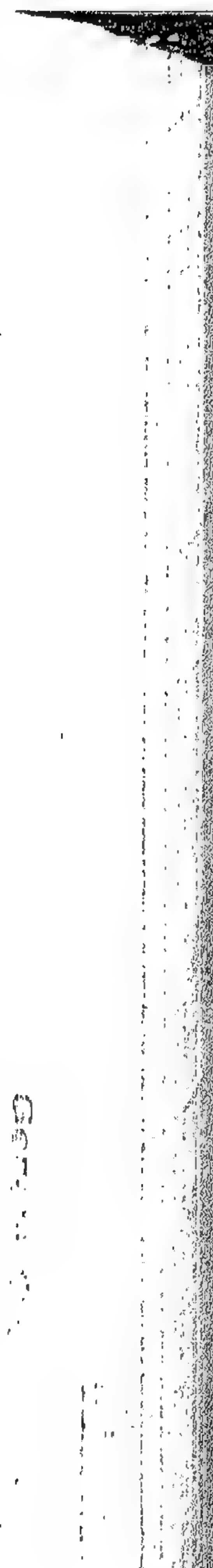
أما من حيث طريق الوصول إلى هذه المعارف بأنواعها كلها ، فتنقسم المعرفة - بحسب التركيز على طريق دون طريق - إلى معرفة حسية ، وهى المعرفة التى تعتمد الحس طريقا رئيسيا للوصول إلى المعرفة . وإلى معرفة عقلية وهى المعرفة التى تعتمد العقل ببداهته واستدلالة النظرى طريقا رئيسيا للمعرفة . وإلى المعرفة اللدنية ، وهى المعرفة التى تجعل المعرفة مترفعة عن أن تكون إنسانية ، بل هى من عند الله ، وإن اختلف التعبير عن هذا الطريق ومتطلبات السلوك فيه ، من إشراق إلى ذوق وكشف وإلهام . وإلى المعرفة النبوية وهى طريق أيضا ليست إنسانية ، وإنما هى قائمة على طريق تلقين الوحي أو الملاك أو تعليم الله سبحانه لنبي مصطفى من البشر .

وقد درجنا فى هذا الباب على هذا الأساس فى تنويع المعرفة ، أى درجنا على تقسيمها بحسب طريق الوصول إليها ، ومن ثم كان عنوان الباب « طرق المعرفة وأنواعها » أى الطرق الموصلة إلى المعرفة ، وأنواع هذه المعرفة بحسب هذه الطرق .

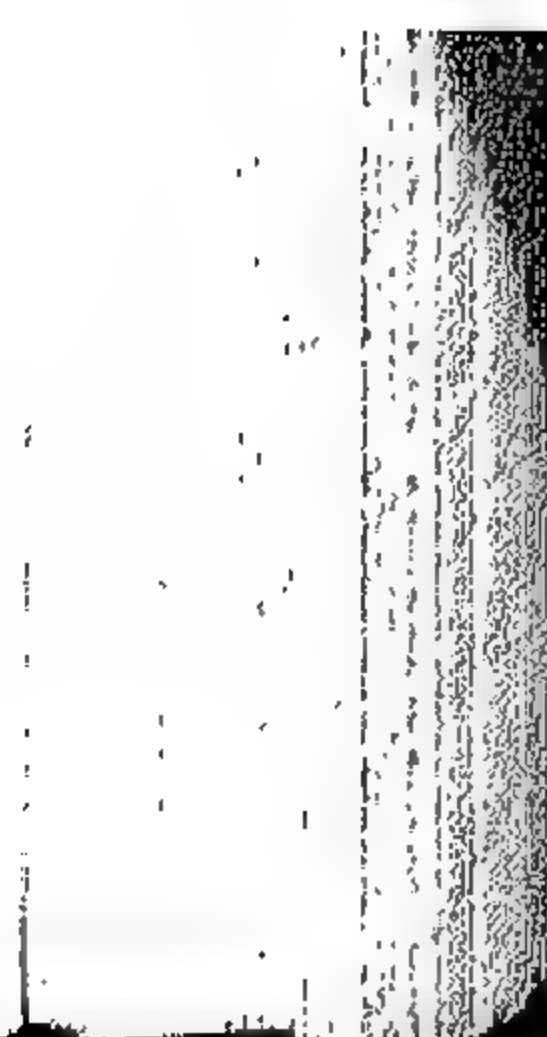
والمعرفة الحسية معرفة قادمة عن طريق الحواس التى زود الله بها الإنسان من أجل الاتصال بالعالم الخارجى ، وإدراكه . ومن البديهيات أن يشعر الإنسان ويؤمن بوجود حواسه ، ويشعر كذلك بتكوينها العام من حيث إن لها وظائف فى حياته ، ولها دور إدراكى أو معرفى ، ويستطيع كذلك أن يشعر بمحدود هذه الحواس ، وقيمة المعرفة التى تقدمها .

ولكن البحث الفلسفى فى المعرفة الحسية ، يتجاوز هذه المعرفة العامة بهذه الأمور كلها ، إذ إنه يقوم بدراسة المذاهب التى تعتبر الحواس طريقا وحيدا للمعرفة ، مثلا بالمذاهب المادية والتجريبية . وهذا لا يعنى أن الحسيين أو التجريبيين لا يعترفون بغير الحواس كالعقل وأنهم ينكرونه ، ولكنهم يفضلون عليه الحس أولا ، ويجعلون عمل هذا العقل لا قيمة له بغير ماتقدمه له الحواس من إدراكات . فالمسألة إذن ليست فى إلغاء غير الحس ، ولكن فى أفضلية الحس واعتباره أساسا للمعرفة ، وطريقا رئيسيا لها ، بل ومصدرها الرئيسى .

وهذا البحث يقتضينا كذلك أن نقوم بدراسة تكوينية ووظيفية للحواس .
وتفسير لهذه المعرفة الحسية أى دراسة الإدراك الحسى ومناقشة المذهب المادى فى
تفسير الإدراك . ودراسة دور الحواس فى عملية المعرفة ومجالاتها وخصائصها ،
وتقييمها - أداة للمعرفة - .



92



الفصل الأول الحواس : تكوينها ووظائفها

لايستطيع مذهب ولا مفكر أن ينكر الحواس طريقا من طرق المعرفة . ولكن المذهب التجريبي يجعل هذه الحواس طريقا رئيسيا ومصدرا وحيدا لها . ومع هذا فيتفق العقليون والتجريبيون على تكوين هذه الحواس ويختلفون في وظيفتها ودورها في تحصيل المعرفة ومجالاتها وخصائصها وقيمتها .

(أ) تكوين الحواس

القوة الحاسة :

الحواس آلات للاتصال بالمدركات الحسية . وقوة الإحساس أو القوى الحاسة ، تعد إحدى وظائف النفس الإنسانية ، بل إحدى قوى النفس المدركة من هذه النفس . ولا يستطيع مذهب ما أن ينكر وجود الحواس وأن لها أثرا في عملية المعرفة . والحاسة تتكون من عضو للحس وقوة لهذا الحس ، إذ ليس الإحساس اتصالا ماديا فحسب ، بل إن عضو الإحساس - وإن كان جسيما - فيه قوة أساسها حياة الإنسان المدرك . وكما يرى أرسطو فإن « العضو الحاس ليس هو الحاس بالذات ، بل بالقوة المتحدة به ، وأن القوة الحاسة عنده - ليست بالفعل بل هي بالقوة فقط . وتخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس »^(١) والقول بالقوى النفسية التي هي مصدر الوظائف النفسية المختلفة قول شائع في علم النفس اليوناني ، وتبعه في ذلك علم النفس عند فلاسفة المسلمين وسائر فلاسفة العصور الوسطى ، بل يكاد يكون ذلك ميزة رئيسية يتميز بها علم النفس القديم ، إذ كان هذا القول ييسر لهم تفسير عملية المعرفة .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٥٧ ، د . ماجد فخري : أرسطوطاليس ص ٦٤ .

ويخالف علم النفس الحديث في رد الوظائف الإدراكية إلى قوى نفسية^(٢) ، وذلك أنه علم يخضع للبحث التجريبي والملاحظة المباشرة . ومن ثم فإن من الخطأ - في نظره - تفسير الإحساس بقوة حاسة .

ولعل علم النفس الأرسطي ، ولدى فلاسفة المسلمين ، في اعتبارهما قوة الإحساس جزءا من وظائف النفس ، إنما يمثلان ردا حاسما على المذاهب المادية كما عند ديمقريطس وغيره ، التي تفسر الإحساس تفسيراً آليا ماديا ، لأن النفس عند هذه المذاهب ، مؤلفة من عناصر مادية فحسب ، ومن ثم فيلزم أن تكون أعضاء الحس حاسة بطبيعتها لأنها مادية ، والمحسوسات مادية ، فهي حاسة لنفسها من حيث إنها حاصلة على العناصر التي هي حاسة ومحسوسة^(٣) .

بينما لا يقبل علم النفس الذي يؤمن بأن وجود الإنسان مركب من مادة وروح كما عند أفلاطون وأرسطو ، وعند فلاسفة المسلمين ، مادية التكوين للإحساس ، بل إن القوة الحاسة عضو حس وقوة حسية ، والعضو يرجع للعنصر المادي ، والقوة الحسية تعود إلى الروح أو إلى النفس المدركة كوظيفة من وظائف الروح .

وعلى ضوء ذلك يتم تفسير الإدراك الحسي .

والحواس خاصة من خصائص الحيوانية بما فيها الإنسان ، ويتبع وجود الحس الشعور ، ولذا فقد عرف الجرجاني الشعور بأنه « علم الشيء علم حس »^(٤) .

والقول بقوى نفسية مختلفة يصدر عن كل منها فعل خاص يؤدي ، على رأى أفلاطون^(٥) ، إلى تقسيم الحياة النفسية ، ومن ثم تقسم النفس الإنسانية إلى أجزاء ، وهذا ما يتعارض مع نظرة أرسطو ، ومن تبعه من فلاسفة المسلمين ، وعلماء النفس المحدثين ، إذ يرى هؤلاء جميعا وحدة النفس الإنسانية ، فالنفس الإنسانية واحدة لا

(٢) د . محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا ، ط ٢ ، دار المعارف القاهرة ١٩٦١ : ص ٣٩ ، ابن سينا : رسالة في القوى الإنسانية (تسع رسائل) ص ٦٠ ومابعدها ، والشفاء - النفس - الهيئة : ص ٣٢ ومابعدها .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٥٨ .

(٤) الجرجاني : التعريفات : ص ١١٢ .

(٥) أحمد أمين وزكي نجيب : قصة الفلسفة اليونانية : ص ١٧١ .

تتجزأ وإن كان ثمة وظائف لهذه النفس .

والنظرة القرآنية تركز على وحدة النفس الإنسانية ، وإن كان تقسيمها إلى أمانة ولؤامة ومطمئنة ، وفاجرة وتقية ، من جهة الخير والشر ، وإلى حاسة وعاقلة من جهة الإدراك ، يقوم على أساس وظائفها أو على أساس ما يهيئ لها صاحبها من توجه إلى الخير أو إلى الشر .

يقول سبحانه : ﴿ ونفس وما سواها * فألهمها فجورها وتقواها ﴾ (٦) .

والقرآن كذلك يحارب مادية التكوين للأحاساس ، لأن خلق الإنسان ، كما قرر الله سبحانه ، مكون من طين في أصله - ومن ماء بعد ذلك ومن نفخة من روح . فالمادة والروح عنصران مكونان لطبيعة الإنسان . وعلى ذلك فإن الحواس ليست ذات طبيعة مادية فحسب ، وإنما نظرة الازدواج التي قررها القرآن تشملها ، فهي وإن كانت تتصل بالماديات إلا أنها مزودة بالروح التي هي حياة هذه الحواس ، والقوة التي منحها الله لها من أجل أداء عملها في إدراك الحسى . ولذا فإن القرآن حينما يريد أن يهزأ بالكفار الذين لم ينتفعوا بالدلائل والآيات المشاهدة والمحسوسة ، فلا تنشئ عندهم موقفا إيمانيا يجردهم الله سبحانه - مستهزئا بهم - من نعمة القوة اللازمة للحواس ، لأنهم اكتفوا بأن تكون لهم حواس فيها من القوة مجرد الاتصال بالمحسوسات التي تعمل عملا غريزيا ، فقط كسائر الحيوانات . فيقول سبحانه :

﴿ وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ﴾ (٧) .

﴿ أو لم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعا تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون ﴾ (٨) .

﴿ هم قلوب لا يفقهون بها وهم أعين لا يبصرون بها وهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾ (٩) .

(٦) الشمس : ٧ - ٨ .

(٧) الملك : ١٠ .

(٨) السجدة : ٢٧ .

(٩) الاعراف : ١٧٩ .

﴿ وإن تدعوهم إلى الهدى لا يسمعون وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون ﴾ (٥) .

﴿ ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون ﴾ (١١) .

ومع ملاحظة القرآن لهذه الناحية إلا أنه لم يشر - كما هو منهجه - إلى التكوين العضوى للحواس ، وترك ذلك للبحث والعقول ، إذ كلما اكتشفت علما في ذلك زاد إيمانها بقدرة الله سبحانه وحكمته وعلمه ودقة خلقه .

ومن ثم كانت الاستفاضة في شرح تكوين الحواس تبعا للتقدم العلمى في دراستها ؛ ففي العصور اليونانية كانوا يكتفون بدراسة تكوين الحواس على أساس دراسة الظواهر النفسية من ناحيتها الشعورية المحضة . ولما تقدم الطب في دراسة التكوين العضوى - « الفسيولوجى » - اهتم الفلاسفة بدراسة الحواس على أساس التكوين العضوى والتشريحي وبدراسة الجهاز العصبى . من ثم أصبحت دراسة العلاقة بين الوظائف النفسية وبين التكوين العضوى والعصبى للبدن غنية بالمعلومات ، وثبت بذلك ارتباط التكوين المادى للإحساس بالتكوين النفسى والعكس (١٢) .

(ب) أقسام الحواس ووظائفها

يقسم الفلاسفة الحواس إلى قسمين : حواس ظاهرة وأخرى باطنة :

(١٠) الاعراف : ١٩٨ .

(١١) الأحقاف : ٢٦ .

(١٢) انظر بالتفصيل دراسة الأعصاب الدماغية عند ابن سينا كفيلسوف متقن للطب في كتابه الشفاء ، طبعة طهران : ٤٥٧/١ ، ٤٩٥ ، ٤٥٢ وانظر : د . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ٧٠ - ٧٨ .

١ - الحواس الظاهرة :

(أ) أقسامها : وهى خمسة السمع والبصر واللمس والشم والذوق . ولا خلاف بين الفلاسفة فيما بينهم ، ولا بين الفلاسفة والقرآن فى وجود هذه الحواس واعتبارها أدوات للمعرفة الحسية ، وفائدتها فى حفظ حياة الإنسان بالإضافة إلى الإدراك .

١ - فحاسة السمع :

« قوة مرتبة فى العصب المتفرق فى سطح الصماخ . تدرك مايتأدى إليها بتموج الهواء المنضغط من فرع أو قلع انضغاطا يحدث منه صوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ . ويحركه بشكل حركته ، فتماس الأمواج المختلفة تلك العصبية فتتأدى بها إلى الحس المشترك » (١٣) .

وهذا الوصف بحسب ماكانت متيسرا لهم من علوم . وتركب الأذن الداخلية من ثلاثة أجزاء : الأذن الخارجية وتشمل الصيوان ، والقناة السمعية الخارجية التى تؤدى إلى الغشاء الطبلى . والأذن الوسطى وتشمل التجويف الطبلى الذى يحتوى على ثلاث عظيمات سمعية متصلة ببعضها وممتدة من الغشاء الطبلى إلى الأذن الداخلية .

ولا داعى لتفصيل وتركيب هذه الحاسة من الناحية العضوية لأن ذلك لا يعنينا فى دراستنا هذه .

وحاسة البصر :

« تكون بالعينين ، وهى مرتبة فى العصبة المخوفة ، تدرك صور ما ينطبع من الأجسام ذات اللون . وقد فصل الحديث عنها الفلاسفة المسلمون والمتكلمون تبعا لأرسطو ، ولما جد من علوم فى التشرىح إلى وقتهم وهم فى حديثهم عنها وعن سائر

(١٣) الغزالي : معارج القدس ، مكتبة الجندي ، القاهرة ١٩٦٨ : ص ٥٠ - ٥١ ، ابن سينا : الشفاء ، ح ١ طبعة طهران : ص ٤٤٦ ، الشفاء (النفس) طبعة الهيئة العامة : ص ٧٠ فما بعدها ، د . نجاشي : الإدراك الحسي : ص ١٠٧ .

الحواس من حيث التكوين يصدر عن معين واحد^(١٤) .

٣ - حاسة اللمس :

وعضوها الجلد أو اللحم الخارجى المحيط بالبدن والأعصاب المنتشرة فيه . أى
بعبارة أدق ، كما فى علم النفس الحديث ، هو نهايات الأعصاب المنتشرة فى البشرة
الخارجية للجسم^(١٥) .

٤ - حاسة الذوق :

وعضوها اللسان بما ينتشر على سطحه من أعصاب ومازوده الله من أجزاء تختص
بأنواع الطعام من حلاوة ومرارة وملوحة وحموضة ، فيميز الأطعمة عن بعضها .

٥ - حاسة الشم :

وعضوها الأنف بما فيه من أعصاب تختص بشم الروائح .
ويقتصر أهل اللغة على هذه الحواس الخمس فى معنى الحواس .

والقرآن الكريم لم يكن فى منهجه أن يقوم بتقسيم الحواس إلى ظاهرة وباطنة .
وإن كان يركز على دور الحواس الظاهرة فى المعرفة ، فإنه يركز أيضا على دور الذات
العارفة أو العقل أو الفؤاد مع الحواس الظاهرة . ولم يكن همهم أبدا أن يقدم دراسة
تشريحية عن الحواس : أقسامها ومراكزها فى الدماغ وطريقة عملها من حيث انتقال
صورة المحسوسات إلى الحواس ومن ثم تنتقل عن طريق الأعصاب إلى مراكز
الإحساس فى الدماغ كما إنه لا يعارض أبدا أية دراسة نفسية وعضوية وتشريحية ، بل
أنه يجعل النظر فى النفس عموما من الأدلة على وجوده ووحدانيته وقدرته سبحانه اذ
يقول : ﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾^(١٦)
ويقول سبحانه : ﴿ وفى أنفسكم أفلا تبصرون ﴾^(١٧) .

(١٤) ابن سينا : الشفاء (النفس) ط . الهيئة : ص ٧٧ وما بعدها . الغزالي : معارج القدس : ص
٤٩ - ٥٠ ، الأبيجى : المواقف بشرح السيد الجرجاني : ص ٤٢٦ وما بعدها ، البغدادي : أصول
الدين : ص ٩ .

(١٥) المراجع السابقة . وانظر : د . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ٨٦ .

(١٦) فصلت : ٥٣ . (١٧) الذاريات : ٢١ .

وقد أبرز القرآن منهجه في ذكر الحواس على أساس قيمتها المعرفية والإدراكية إذ إنه أظهر عملها ولم يتحدث عن تكوينها من ناحية . ثم إنه تحدث عما يهتم المعرفة من الحواس ، وبين أن أهم حاستين للمعرفة هما السمع والبصر ، وأكد دورهما في عملية المعرفة من ناحية أخرى ، كما أكد عملها المعرفي مع العقل من ناحية ثالثة ، وأكد عملهما بالازدواج مع الناحية الذاتية أو النفسية من ناحية رابعة ، وذلك لكي تكون الحواس منصبة بصيغة الإنسان المخلوق من مادة وروح ، والمشمول بخلق الله وعنايته والمدين له في قدرته على المعرفة وتحصيلها .

وقد ذكر السمع بلفظ السمع ومشتقاته في القرآن في مائة وتسعة وثلاثين موضوعاً . كما ذكر ماله علاقة بهذه الحاسة في مائة وسبعين موضعاً .

وذكر حاسة البصر وآلتها وما يتعلق بها في مائتين وأربعة وستين موضعاً كذلك .

كما جمع بين السمع والبصر في مواضع كثيرة منها :
قوله سبحانه : ﴿ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً ﴾ (١٨) وقوله سبحانه : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (١٩) ، وقوله سبحانه : ﴿ إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً ﴾ (٢٠) .

ففي هذه الآيات جمع بين الحاستين السمع والبصر وأظهرهما ، وفي الآيتين الأخيرتين جمع بين العمل الخارجى للحواس والعمل الداخلى الممثل في الفؤاد . وهذا مما يتميز به القرآن كذلك .

كما ورد البصر في القرآن ليدل « على العلم القوى المضاهي لإدراك الرؤية ، فيقال بَصُرَ بالشئ : علمه عن عَيَان فهو بصير به » (٢١) .

أما حاسة اللمس ، فقد جاءت في القرآن على أنها مقومة للإدراك البصرى ، فهي

(١٨) الانسان : ٢ .

(١٩) النحل : ٧٨ .

(٢٠) الاسراء : ٣٦ .

(٢١) مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم : ١٠٠/١ .

وإن كانت من أدوات المعرفة ، لكنها من مؤيدات ومقويات التجربة والبصر ، وذلك من أجل تأكيد العلم الناشئ عن الإدراك الحسى ، إذ يقول سبحانه : ﴿ ولو نزلنا عليك كتاب فى قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين ﴾ (٢٢) .

(ب) وظيفة الحواس الظاهرة وترتيبها :

أكد الفلاسفة جميعا دور الحواس فى الحياة والإدراك . وقد رتبوها بحسب أهميتها فى هاتين الناحيتين :

فأرسطو (٢٣) رتبها باعتبارها مدركة : فالبصر أولا لأنه يظهرنا على موضوعات أكثره خاصة ومشتركة وعلى فوارق أكثر . إذ إن جميع الأشياء ملونة . ومن ثمة فهى داخلية فى نطاق البصر .

والسمع ثانيا لأنه وسيلة التفاهم والتعليم والترقى ولذا كان يفضل البصر ويتقدم عليه من هذه الناحية لولا أن هذا الفضل ليس له بالذات ، ولكنه يرجع إلى العقل الذى يدرك دلالات الأصوات .

ثم الشم ثالثاً لمشاكبته البصر والسمع فى بعد علته عن جسم الحاس .

ورابعاً الذوق ، وخامساً اللمس .

وأما بالنظر إلى أهمية الحواس فى حفظ حياة الإنسان فيرتبها عكسياً إذ يقدم اللمس أولاً لأنه ضرورى فى حفظ حياة الإنسان إذ يدرك به الضار والنافع واللاذ والمؤلم ، وهو حاسة الطعام والشراب ويدرك الحار والبارد والرطب واليابس . أما سائر الحواس فلا تفيد الوجود بل هى كإلية . ويليه الذوق لأنه مرتب كذلك لحفظ حياة الإنسان ولا غنى عنه . ثم الشم . فإنه ضرورة منهما . أما البصر والسمع فهما كإليان من هذه الوجهة .

(٢٢) الأنعام : ٧ .

(٢٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٦٠ - ١٦١ .

أما ابن سينا - ممثلاً لفلاسفة المسلمين - فنراه يهيج أيضاً نفس المنهجين كما عند أرسطو ، إذ إنه في كتاب الشفاء يبتدئ بحاسة اللمس ثم يتدرج بعدها إلى حاسة الذوق فالشم فالسمع فالبصر^(٢٤) . ولا شك أنه يسير في هذا المنهج على نفس تفكير أرسطو ، أو على منهج يبدأ فيه من البسيط إلى المركب في تركيب الحواس ووظائفها^(٢٥) .

كما نجده يرتبها في كتاب النجاة وفي رسالة القوى الإنسانية من وجهة النظر الإدراكية ومن المعقد إلى البسيط . أي يرتبها كالاتي : البصر فالسمع فالشم فالذوق فاللمس^(٢٦) .

نلاحظ من وجهة أخرى أن كلا من أرسطو وابن سينا يقدم حاسة البصر على حاسة السمع . وقد وهم البغدادى حين نسب إلى الفلاسفة قولهم بتقدم السمع على البصر ، ومن ثم خالفهم ورجح مخالفة المتكلمين لهم بأنه ينبغي تقديم البصر على السمع إذ قال : « واختلفوا في الفاضل من حاستي السمع والبصر فزعمت الفلاسفة أن السمع أفضل من البصر ، لأنه يدرك بالسمع من الجهات الست ، وفي الضوء والظلمة ، ولا يدرك بالبصر عندهم إلا من جهة المقابلة وبواسطة من ضياء شعاع . وقال أكثر المتكلمين بتفضيل البصر على السمع ، لأن السمع لا يدرك به إلا الكلام ، والبصر يدرك به الأجسام والألوان والهيئات كلها »^(٢٧) .

أما القرآن الكريم : فيمكننا أن نأخذ منه بشأن هذه المسألة الملاحظات التالية :

١ - تميز القرآن بالجمع بين الحواس ، بل بين أهم هذه الحواس ، وهما السمع والبصر ، كما تقدم .

٢ - وأظهر أهمية الحواس من وجهة النظر المعرفية فاقتصر على أهمها .

وكان حديثه عن أهم هذه الحواس وهما السمع والبصر موضوعياً دقيقاً ، يتناول

(٢٤) ابن سينا : الشفاء (النفس) الهيئة الهامة : ص ٥٨ - ١٤١ .

(٢٥) د . نجاتي : الإدراك الحسي : ص ٧٩ .

(٢٦) ابن سينا : النجاة : ص ١٥٩ ، ورسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها (تسع رسائل) : ص ٦٢ .

(٢٧) البغدادى : أصول الدين : ص ١٠ .

موضوع البحث كأداتين من أدوات الإدراك تترتب على النظر في معروضاتهما معرفة الله سبحانه وتعالى كأعلى أنواع المعرفة وموضوعاتها . وحقيقة الأمر أنه يصعب على الإنسان أن يعرف شيئا بدون هاتين الحاستين ، بينما إذا وجدت هاتان الحاستان فقط لا يتأثر إدراك الإنسان كثيرا ، بل يمكنه أن يعرف ، ويمكنه أن يستغنى عن حاستي الشم والذوق معا . وإن كان استغناؤه عنهما وعن حاسة اللمس يثير له المتاعب من ناحية حفظ حياته وسلامته ، ولكنه من وجهة النظر المعرفية يتأثر بفقد حاستي السمع والبصر كثيرا ، نظر لتعطل الإدراك وإمكانية التفاهم وتلقى اللغة والعلوم إذ لا يستطيع الكلام والمعرفة من كان عند ولادته فاقدًا لحاسة السمع والبصر^(١) . والحقيقة أن التنبيه القرآني على الجمع بينهما كان دقيقا ، إذ بوجودهما توجد المعرفة وبعدمهما تنعدم ، وما قيمة الحياة الإنسانية بغير معرفة تقود الإنسان إلى عبادة ربه سبحانه .

٣ - كما أن تناول القرآن لهاتين الحاستين دون غيرهما يعطينا أمرا نحن في حاجة إليه ، ذلك أن غاية القرآن ومقصده ، في أنه دعوة الهدى والنور لإصلاح البشرية وتوجيهها إلى عبادة الله عز وجل . ولتحقيق هذا الغرض نجد الأهمية الكبرى والرئيسية لهاتين الحاستين ، بينما لا نجد لبقية الحواس إلا أهمية مساعدة فحسب . إذ تظهر أهمية تلك الحواس الباقية في حفظ الحياة وسلامتها والاستمتاع بها بل هي مدينة للسمع والبصر الذي يعرف بهما الإنسان أيضا ما يحفظ حياته .

٤ - والظاهرة العامة لترتيب الحواس في القرآن هو الترتيب على أساس فعاليتها في المعرفة ، وقد ورد ذكر السمع والبصر في القرآن منفردين ومجتمعين ، ولكنه ورد تقديم السمع على البصر في كل مواقف المعرفة ومواقع ذكرهما في القرآن إلا في ستة مواضع . ولذلك التقدم على خلاف الظاهرة العامة توجيه لا يُخلُّ بها سنذكره بعد

(٢٨) أي أن من تعطلت عنده حاسة السمع قبل أن يشكل لغته فإنه يفقد تبعاً لها إمكانية التخاطب إذ يصاب بالكم . ذلك أن قدرة اللسان على الكلام تحتاج إلى السمع حتى يلحق الشخص اللغة ودلالاتها على المعاني وتقلد الأصوات اللغوية بتشكيل الحروف وتركيبها . والأخرس أو الأكم وإن كان يثر أصواتا لكنها غير مفهومة ومن ثم يتعامل بالإشارة . ولذا فإننا نجد القرآن يجمع بين الصم والكم كثيرا إذ يقول سبحانه (إن شر الدواب عن الله الصم البكم الذين لا يعقلون) الأنفال : آية ٢٢ . وإذا أراد أن يتحدث عن أناس ضالين لم ينتفعوا بأسماعهم وأبصارهم فلم يتدبروا ولم تظهر منهم استجابة للإيمان والالتزام وصفهم بأنهم (صم بكم عمى) البقرة ١٨ ، ١٧١ ومن ثم تعطل حياتهم المعرفية تماما .

قليل إن شاء الله .

هـ - أما ورود السمع مقدما على البصر ومن ثم مفضلا عليه ، فإن مجرد ذكر شيء قبل آخر فيه دلالة على أفضلية المتقدم على اللاحق . وإذا كانت هذه القاعدة لا تطرد ، إلا أنها تدل على ذلك أية حال . وخاصة إذا وجدناها مطردة في كل ما يتعلق بالمعرفة في القرآن . ومن هذه المواضع التي قدم فيها السمع على البصر ، ومن ثم على باقي الحواس - لأن بعضها ذكر كاللمس ولكن على الندرة ، مما يجعل الحكم يعم في وجه ترتيب الحواس على أساس الإدراك ، فالسمع أولا ، والبصر ثانيا ، ومن ثم فاللمس كمتقو ومؤيد للإدراك البصري ، ومن ثم فالذوق والشم . هذا من ناحية السمع والبصر أساسا وبصورة رئيسية من ناحية ثانية - من هذه المواضع في القرآن قوله تعالى :

- ﴿ (أَمْ مِنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ) ١ ﴾ .
- ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٢ ﴾ .
- ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ٣ ﴾ .
- ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَاتَشْكُرُونَ ٤ ﴾ .
- ﴿ إِنْ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ٥ ﴾ .

وسر هذا التقدم - والله أعلم - أن للسمع أفضلية من جهة المعرفة على البصر ، إذ السمع أهم منه وله مزايا عليه هي :

(١) السمع أهم في إقامة الحجة على الخلق ، إذ إن البصر لا يعدو أن يكون تلبية بالمعجزة إلا زمان مشاهدتها ، ولمن شاهدها فحسب ، أما السمع فطريق أعم وأشمل وأطول في مداه وزمانه ، وذلك انبثاقا من طبيعة الدين نفسه وهي العموم والخلود .

(٢٩) يونس : ٣١ .

(٣٠) النحل : ٧٨ .

(٣١) المؤمنون : ٧٨ .

(٣٢) السجدة ٩ ، الملك : ٢٣ .

(٣٣) الإسراء : ٣٦ .

(٢) السمع أهم في توصيل نتائج العقول إلى الغير « فالسمع كأنه سبب لاستكمال العقل بالمعارف ، والبصر لا يوقفك إلا على المحسوسات » (٣٤) .

والسمع ينقل المعارف الماضية . ولذلك قال سبحانه منها إلى أن البصر ينقل المعارف الآتية والسمع ينقل المعارف السابقة ، في آيتين متتاليتين : ﴿ أو لم يهد لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم إن في ذلك لآيات أفلا يسمعون ﴾ أولم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون ﴾ (٢) .

(٣) السمع يدرك الأصوات من مسافات فيحصل معرفة لا يستطيع المرء أن يحصلها بحاسة البصر ، حتى مع تقدم العلم ونقل الصورة والضوء كما في البث التلفزيوني ، فإن الإنسان الأعمى السميع يحصل المعرفة أكثر من شخص أصم يرى مجرد رؤية ولا يسمع .

كما أن الصوت قد ينتقل ضد التيارات الهوائية ، ويسمع الإنسان من جهاته كلها ، بينما لا يستطيع الإبصار إلا إذا كان بصره متوجهاً إلى المبصرات أو المرئيات ، ومن ثم فالسمع دائرته أوسع من دائرة البصر .

(٤) « إن ادراك الأصوات اللغوية عن طريق السمع يدع سائر الأعضاء حرة طليقة ، فيمكن الانتفاع بها في ضروريات الحياة الأخرى . فالتفاهم بالإشارة يحرم الإنسان من يديه وأطرافه فلا تستغل في وظائفها الأصلية التي خلقت لها . هذا إلى أن الالتجاء إلى السمع يصرف النظر إلى وظيفة الإنسان الأصلية دون الحاجة إلى التعبير عما يختلج في النفس » (٣٦) .

(٥) حاسة السمع تستغل ليلاً ونهاراً ، وفي الظلام والنور ، في حين أن حاسة البصر لا تعمل إلا في النهار والنور ، ولإظهار هذه الميزة قال الله سبحانه في آيتين متتابعتين : ﴿ قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير

(٣٤) الرازي : مفاتيح الغيب : ١٨٦/١ .

(٣٥) السجدة : ٢٦ - ٢٧ .

(٣٦) د . إبراهيم أنيس : الأصوات اللغوية ، نهضة مصر ، القاهرة : ص ١٤ .

الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون * قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون ﴿٣٧﴾ .

فهذان التعقيبان على الآيتين مناسبان ، ذلك أنه عند ذكر الليل عقب سبحانه بالتنبيه على حاسة السمع ، تذكيراً بهذه النعمة مع افتقار النور والضياء أى فى الظلام ، وعند ذكر نعمة النهار عقب بحاسة البصر ، لأن البصر لا يعمل فى ظلام ، فنعمة الله سبحانه فى تبديد الظلمة بنور الشمس فى النهار يناسبه التعقيب بقوله « أفلا تبصرون » ، وقدم التعقيب بالسمع على التعقيب بالبصر ، ذلك أن السمع يعمل ليلاً ونهاراً بينما البصر لا يعمل إلا فى النور ، من نور النهار ، أو بالتكليف باختراع مصدر للنور .

ثم إنه من الثابت أنك إذا أيقظت شخصاً فأول ما يستجيب لهذا الإيقاظ سمعه وأنت تراه مازال بعد مغمض العينين .

(٦) حاسة السمع أقيم فى المعرفة ، لأننا عن طريقها نتقن المقاطع الصوتية والكلام ، وهى تقدم لنا أفكاراً أسمى وهى وأرقى وأقيم من حيث العملية التربوية والتعليمية ، بينما البصر وحده بغير سمع محدود فى تعبيره عن المعانى وغامض . بل إن الذى يفقد السمع أصلاً إنما يفقد معه النطق ومن ثم يفقد الترجمة الرئيسية والوسيلة الأساسية للمعرفة ، وإننا نجد فى الواقع أن احتمال النبوغ بل والمعرفة الغزيرة أكثر منها فى العمى الذين يسمعون عن الصم الذين يبصرون . ولذا فإن الله سبحانه يستهزئ بمن يفقدون أنفسهم نعمة السمع للتدبير بأنهم صم بكم ويجعل فيها بمن به على الإنسان من نعم أنه ينطق .

(٧) أما المواضع التى خولفت فيها هذه الظواهر العامة فقدم البصر على السمع فهى :

« فى قوله سبحانه : ﴿ ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ﴾ (٣٨) .

هنا يقصد به سبحانه الاستهزاء بهم ، وأول درجات هذا الاستهزاء أنه سواهم بالحيوانات غير العاقلة فقدم لذلك بقوله : ﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها ﴾ (٣٩) ، وأن البصر أهم للحيوانات من السمع لأنه لا يعدو أن يكون وسيلة لحفظ الحياة ولا يؤدي كل منهما الدور المعرفي الذي ينتج عنه الهدى ، وهذا المعنى فيه صريح قوله تعالى تعليقا عليهم واستهزاء بهم : ﴿ أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾ (٤٠) .

ثم هنا الكلام عن تعطيل الحواس ، وفي مجال التعطيل تتأكد أهمية السمع وتقدمه على البصر ، فالأولى من أجل مصلحة الإنسان أن يتعطل بصره ولا يتعطل سمعه ، إذا كان لابد أن يفقد أحدهما ، ومن ثم فيمكن لنا أن نقول إنه بهذا التفسير نجعل هذه الآية منسجمة مع القاعدة السابقة^(٥) والتقدم اللفظي للبصر على السمع لا يؤثر على تلك الظاهرة التي أكدناها .

* * وعلى ضوء ذلك فيمكننا فهم السر في التقديم اللفظي لحاسة البصر المعطلة - العمى - على حاسة السمع المعطلة - الصمم - في قوله سبحانه في موضع آخر : ﴿ مثل الفريقين كالأعمى والأصم والبصير والسميع ﴾ (٤١) .

* * وفي موضع ثالث وليس الموقف موقفا معرفيا وإنما هو نكاية في تعذيبهم فيقول سبحانه : ﴿ ونحشرهم يوم القيامة على وجههم عميا وبكما وصما ﴾ (٤٢) .

* * أما في قوله سبحانه في موضع رابع على لسان من ندموا في الآخرة فقالوا : ﴿ أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا إنا موقنون ﴾ (٤٣) . فهذا مشهد في يوم القيامة وليس في الحياة الدنيا ، حيث لا تؤدي فيه الحواس دورها في المعرفة . ثم هناك في الآخرة الأبصار أقوى إذ هناك دار جزاء وهنا دار ابتلاء ، ولزوم البصر هناك أكثر من لزوم السمع .

(٣٨) و(٣٩) و(٤٠) الأعراف : ١٧٩ .

(٥) قاعدة أن السمع أهم من البصر

(٤١) هود : ٢٤ .

(٤٢) الإسراء : ٩٧ . (٤٣) السجدة : ١٢ .

* أما الموضع الخامس فهو قوله تعالى : ﴿ أَلْهَمَ أَرْجُلَ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ (٤٤) . فهنا لا يتعلق السمع والبصر بأناس يقومون بالمعرفة ، وإنما هو استهزاء بالآلهة المدعاة للمشركين من أصنام وغيرها . أى أن الحديث هنا ليس فى مجال المعرفة والإدراك الإنسانى .

* وفى الموضع السادس فى قوله تعالى ﴿ وَحَسِبُوا أَنَّ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴾ (٤٥) . فإما أن نعلل التقديم هنا بأنه لا يخالف القاعدة ، لأنه هنا يتحدث عن تعطيل الحاسة . - كما مر - وإما أن نقول إنما كان ذلك تعليقا على صدور بنى إسرائيل عن دين الله عز وجل ، بحيث أغلقوا عيونهم عن الحقيقة الواضحة الشاهدة بالبصر ، والتي تتكرر لهم يبعث الرسل تترى فيهم ، فالحجة هنا عليهم بالبصر والمشاهدة وبالسمع ، ولكنها بالبصر أكثر لكثرة ما كان فى بنى إسرائيل من أنبياء إذ كانوا يتعاصرون ، فيناسب حالهم أن تكون الحجة عليهم بإعمال الأبصار أكثر من إعمال السمع ، والله أعلم .

٢ - الخواص الباطنة :

أ - وجه القول فيها :

وهى قوى باطنة تقبل الصور المتأدية من الخواص الظاهرة فتجمعها وتحفظها وتتصرف فيها (٤٦) . ويبدو أن الإنسان يشعر بشيء داخل فى عملية الإحساس ، ذلك أنه لا يكتفى بالدرجة الظاهرة للمعرفة الحسية ، فالخواص الخارجية آلات يتصل بها الإنسان بالمدركات ، وهذه الدرجة من المعرفة لا تكفى فى إمداد النفس الحاسة بما تحتاج إليه من مكونات الإدراك والمعرفة ، إذ إن كل حاسة خارجية تختص بنوع معين من المحسوسات ، لا تتعداه إلى غيره ، فضلا عن أنها لا تستطيع أن تعطى حكما فيه . ومن ثم فإنه من الضرورى أن تكون هنالك عمليات داخلية مرافقة لعملية

(٤٤) الأعراف : ١٩٥

(٤٥) المائدة : ٧١ .

(٤٦) د ، صليبا : المعجم الفلسفى : ٤٦٧/١ .

الإحساس الخارجى ، اصطلاح الفلاسفة على تسميتها بالحواس الباطنة فى مقابلة الحواس الظاهرة . وقد لاحظ هذه الظاهرة فلاسفة المسلمين وعلماء النفس الحديث (٤٧) ؛ فابن سينا يرى أنه لا تستطيع حاسة من الحواس الظاهرة أن تميز بين مدركاتها الخاصة ومحسوسات غيرها من الحواس الأخرى . كما لاحظ « وليم جيمس » أن التمييز بين الأشياء ، وإضافة بعضها إلى بعض ، أمران ضروريان لزيادة معرفتنا بهذه الأشياء . ولا يفوتنا كذلك أن نشير إلى أن أرسطو من قبل فلاسفة المسلمين وعلماء النفس الحديث قد أثار موضوع الحواس الباطنة ، (٤٨) من أجل التمييز بين محسوسات الحواس وإتمام عملية المعرفة . ذلك أنه لا يكفى أن يدرك الشخص مدركا حسيا معيناً ، ثم لا يستطيع التمييز بينه وبين مدرك حسى آخر ، كما أنه لا يكفى أن يدركه الآن ، ثم لا يستطيع إدراكه فى حالة غيبته عن إحساسه الظاهر ، أو استرجاعه أو تخيله ، أو تذكره . فإشارة إلى هذه العمليات الداخلية للنفس الإنسانية من جهة الإدراك ، من تذكر وتخييل وتمييز ، قام الفلاسفة بتقسيم وظيفى للنفس الإنسانية الحاسة إلى قوى حسية باطنة هى الحس المشترك والمتخيلة والمتذكرة ، وما يتبع هذه القوى من وهمية وحافظة ، تختلف العبارة فى تسميتها بحسب الوظيفة الموكلة بها وبحسب نسبتها إلى المادة والمعنى .

ولعله لم يظهر القول بالإحساس الباطن قبل أرسطو ، ولم يتضح أكثر من اتضاحه عند ابن سينا (٤٩) . ذلك أن فلاسفة اليونان قبل أرسطو كانوا ينسبون هذه الوظائف النفسية المختلفة إما إلى النفس عموماً وإما إلى العقل ، الذى هو الطريق الثانى من طرق المعرفة بالإضافة إلى الحواس الظاهرة . وسبب ذلك أنهم كانوا إما ماديين يعولون على الحواس الخمس الخارجية ، والعقل ليس إلا حسياً ومادياً ، ومن ثم فلا قول بالقوى النفسية الباطنة . وإما روحيين أو عقليين كأفلاطون ، إذ يرجع المعرفة إلى عالم المثل وإلى العقل أصلاً والحواس الخمس ليست إلا مذكرات للنفس العارفة — التى نسيته بحلولها فى البدن — بمعارفها ، فالعلم عنده تذكر والجهل نسيان ، ولا تعويل على

(٤٧) ابن سينا : رسالة فى القوى الإنسانية : ص ٦٣ ، والشفاء طبعة طهران : ١/ ٣٣٢ ود . نجاشى : الإدراك الحسى : ص ١٢٦ .

(٤٨) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٦١ - ١٦٢ .

(٤٩) د . نجاشى : الإدراك الحسى : ص ١٣٣ .

الحواس في المعرفة ولا دور لها في الإدراك ، سوى التذكير فحسب . وعمليات التخيّل والتذكر وغيرها عمليات عقلية .

أما أرسطو فقد رفض أن تكون الحواس مادية بناء على مبدأ القوة والفعل ، واعترف بالنفس ولكنها المتحدة في البدن وليست المفارقة . ومن ثم فالمعرفة عنده ليست تذكرا وإنما تحصيل من الواقع بعملية انتزاع يشترك فيها البدن والنفس . وابن سينا ومن سبقه من فلاسفة المسلمين ، لا يمانعون في إبراز الدور الداخلي أو النفس في المعرفة ، ومن ثم قام هو نفسه بدراسة تفصيلية وتشريحية للقوى الحسية الباطنية وأظهر دورها مع الحواس الخارجية ، في إتمام عملية المعرفة (٥٠) . وفلاسفة المسلمين مدينون في دفاعهم عن الإحساس الداخلي للقرآن أولا ، ومن حيث المبدأ . أما من حيث التفصيل في شرح وتقسيم الحواس الداخلية فهم مدينون لأرسطو وعلوم التشريح السابقة لهم .

أما القرآن الكريم :

فهو على منهجه ، في إبراز دور النفس في المعرفة ، لا يهتم تفصيل هذه القوى من الوجهة التشريحية ، كما لا يهتم تجزئة الفطرة الإنسانية العارفة . ولذا نجد يذكر الحواس الخارجية وأهمها كما نجد يذكر عمليات داخلية تجري في النفس الإنسانية ، ولا يُجزئ الوظائف النفسية الداخلية إلى قوى حسية أو عقلية ، بل يجمع بينها جميعا . وهو في هذا منسجم مع قاعدة رئيسية وهي أن الكينونة الإنسانية ، بما فيها من حس وعقل ، وما تقوم به من إحساس خارجي وشعور داخلي ، وعمليات مختلفة ، من تذكر وتفكر ، وفقه وتعقل ، ونظر وتدبر ، وما منحه هذا الإنسان من عقل وقلب وفؤاد ونهى ، كل ذلك يعمل بصورة متكاملة في الكينونة الإنسانية بحيث لا نستطيع أن نجزم بانفصال حس عن عقل أو الادعاء بأن التذكر إنما هو تبع لجزء في النفس دون جزء آخر . وإن كان هذا لا يمنع من أن يصل العلم إلى تخمينات وفروض في تعيين مراكز الإحساس والإدراك ، وسائر عمليات المعرفة في الدماغ . إلا أننا

(٥٠) ابن سينا : الشفاء (النفس) : ص ١٤٥ إلى آخر الكتاب ، رسالة في القوى الإنسانية : ص ٦٠ فما بعدها ، والنجاة : ص ١٦٢ - ١٦٣ .

نبقى مع ظاهرة وحدة الكينونة الإنسانية في عملها المعرفي . ولا نستطيع أن ندلى في هذا بشيء من المعلومات إلا ما ذكره الله سبحانه وتعالى لنا . إذ هو خالق الإنسان ويعلم ما خلق . ولذا نجد القرآن ينسب الفقه تارة إلى القلب فيقول : ﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها ﴾ (٥١) كما ينسب العقل إلى القلب تارة أخرى فيقول سبحانه : ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ﴾ (٥٢) ، ورد الإحساس (٥) إلى القلب في نفس الموضع فيقول عز وجل : ﴿ فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ﴾ ، ويمدح أصحاب العقول بأنهم أولوا الأبصار وأولوا النهى (٥٣) ، وتثير آيات المشاهدة ويطلب النظر فيها كما يذكر الأخبار ويطلب النظر فيها ويقيم المعجزة ويطلب التدبر فيها وهكذا . بمعنى أنه لا يجعل الوظائف الداخلية أو العمليات الداخلية قصراً على الإحساس الخارجى ، كما أنه لا يمنع أن يكون هذا الإحساس الخارجى ذا علاقة بها ، فيردها إلى العقل (٥٤) والقلب (٥٥) ، والفؤاد (٥٦) ، وإلى عمل القلب والفؤاد مع الحواس معاً كذلك (٥٧) .

ومن ثم فإن القرآن قد أشار إلى العمليات الداخلية بهذا المفهوم :

فورد ذكر التذكر بصيغته المختلفة في مائة وثمانية مواضع ، وذكر التفكير بصيغته في ثمانية عشر موضعاً ، وذكر التفقه في عشرين موضعاً ، والتدبر في أربعة مواضع ، والنظر في خمسة وخمسين موضعاً . كما ورد ذكر التعقل في تسعة وأربعين موضعاً .

(٥١) الأعراف : ١٧٩ .

(٥٢) الحج : ٤٦ .

(٥) ليس مجرد الإحساس الغريزى وإنما الإحساس كإدراك له قيمته التى تظهر بالاهتداء .

(٥٣) كما في سورة البقرة : ٢٦٩ وآل عمران : ٧ ، ١٩٠ ويوسف : ١١١ والرعد : ١٩ ، وإبراهيم : ٥٢ ، ص : ٢٩ ، ٤٣ .

(٥٤) الآيات السابقة التى تتحدث عن أولى الأبواب وأولى النهى .

(٥٥) كما في سورة البقرة : ٧ ، ٨٨ ، النساء : ١٥٥ ، الأنعام : ٢٥ .

(٥٦) الأنعام : ١١٠ ، ١١٣ ، السجدة : ٩ ، الأحقاف : ٢٦ .

(٥٧) كما في البقرة : ٧ والأنعام : ٢٥ ، ١١٠ ، ١١٣ والنحل : ٧٨ والملك : ٢٣ والإسراء : ٣٦ والمؤمنون : ٧٨ والسجدة : ٩ .

(ب) أقسامها ووظائفها :

قسم أرسطو الحواس الباطنة إلى ثلاثة أقسام بناء على وظائفها وهى (٥٨) .

١ - قوة الحس المشترك :

وهى قوة تقوم بالوظائف التالية :

* تقوم بإدراك المحسوسات المشتركة بما فيها الزمان والمحسوسات بالعرض ، وهذا الإدراك يستعين بالتخيل والتذكر ، فلا بد من قوة واحدة يلتقى عندها الإحساس الظاهر والتجربة السابقة .

* ويقوم بإدراك الإدراك أو بالشعور ، فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه مبصرا وسامعا وهكذا . إذ إن الحس لا ينعكس على ذاته لارتباطه بعضو مادي وليس فعله من جنس موضوعه ، فالرؤية ليست ملونة ولا السمع ذا صوت . فلا بد أن تنتهى الحواس الظاهرة إذن إلى مركز مشترك للحس يدرك به الإنسان أنه مدرك .

* ويقوم كذلك بالتمييز بين المحسوسات فى كل حس ، كالتمييز بين الأبيض والأخضر فى الإحساس البصرى ، وبين الحلو والمر فى الذوق وهكذا .

ومركز هذا الإحساس المشترك عنده هو القلب لأنه هو الذى يوزع الحرارة على أطراف الجسم مع الدم .

٢ - قوة الخيلة :

وهى تستقبل أثر الحس المشترك ، فتستعيده وتدركه فى غيبة موضوعه . والفرق بين الخيال وبين الإحساس ، أن التخيل إحساس ضعيف ، مستقل عن الشئ ، وقد يكون اختراعا أو تأليفا بمعنى أنه ليس صورة مطابقة للشئ وهو تابع للإرادة فى موضوعه وزمنه أى هو اختياري ، بينما الإحساس قوى متعلق بالشئ ، وهو صورة مطابقة للشئ ومفروض علينا أى ليس اختياري .

(٥٨) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٦١ ، ١٦٢ .

والقوة الخيلة تساعد على تأويل الإحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيها .
ولهذه القوة وظيفة في الأحلام ، إذ هي مصدر صور الإحساس السابقة التي
تظهر في النوم .

٣ - القوة الذاكرة :

وهي قائمة على الخيلة ، ذلك أن الذكر لشيء غائب لا يكون إلا بتخيله أولا ، إلا
أن التخيل اقتصر على إدراك الصورة ، بينما التذكر إدراك أن هذه الصورة هي صورة
شيء قد سبق إدراكه ، أى يتعلق بالماضى . والذاكرة قد تؤدي وظيفتها بغير قصد
وقد تستحث بالإرادة ويسمى النوع المستحث بالإرادة تذكرا . وهو خاص
بالإنسان لأنه يستلزم التفكير .

أما ابن سينا فقد أخذ وظائف هذه القوى عن أرسطو وزاد في تقسيمها من
أجل التفصيل وهي : (١٥٩) .

١ - الحس المشترك :

وهو الحس الباطن الذى تجتمع عنده جميع الإحساسات القادمة من الحواس
الظاهرة أى هو مركز الإدراك الحسى . وأساس لسائر قوى الحس الباطن . ويجعله فى
الجزء الامامى من المخ مخالفا بذلك أرسطو الذى لا يجعل له عضوا خاصا أو مركزا
خاصا . ومن ثم سماه بعض المتكلمين حسا سادسا أو سابعا (٦٠) .

وظائفه التى هي عناصر الإدراك الحسى (٦١) هي :

« التمييز بين المحسوسات : وهي وظيفة نفسية - سيكولوجية - اهتم بدراستها ابن
سينا ونسب إليها دورا هاما فى تكامل المعرفة الحسية فى اكتساب التجربة .

(٥٩) ابن سينا : النجاة : ص ١٦٢ والشفاء (النفس) طبعة الهيئة العامة : ص ٣٥ - ٣٧ والمقالة الرابعة فى
النفس فى الحواس الباطنة : ص ١٤٥ - ٢٠٧ والرسالة الثالثة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها من تسع
رسائل فى الحكمة : ص ٦٠ - ٧٠ ، قارن : د . نجاشى : الإدراك الحسى : ص ١٥٦ - ٢١٨ .

(٦٠) البغدادي : أصول الدين : ص ١٠ .

(٦١) د . نجاشى : الإدراك الحسى : ص ١٦٣ .

« والجمع بين المحسوسات المختلفة الآتية من الحواس الخارجية . أما كيف يحدث هذا الجمع والتأليف بين الإحساسات ؟ فإننا نجد ابن سينا يقول بما مؤداه أنه يكون بقوانين تداعى المعانى (٦٢) .

« وإدراك المحسوسات المشتركة ، ولهذا الإدراك أهمية كبيرة فى الإدراك الحسى ، إذ ليست الحواس الظاهرة تحس الكيفيات فقط ، وإنما تحس أيضا الشكل والمقدار والحجم والعدد والحركة أو السكون ، وتحس ذلك كله بالذات لا بالعرض . فهناك إذن علاقة ضرورية بين إحساس الكيفيات الحسية والأولية وبين إحساس المحسوسات المشتركة . ومن هذا يتبين لنا أن الإدراك الحسى شئ أكثر من الإحساس الأولى بالكيفيات الحسية هو ادراك الأشياء الخارجية ، من حيث هى أشكال وأحجام واعداد ومقادير متحركة أو ساكنة .

ويهتم علم النفس الحديث بدراسة هذه المحسوسات المشتركة التى ذكرها ابن سينا من حيث كونها داخلة فى تكوين الإدراك الحسى ، أما اهتمامه إذ نجده يدرس كيفية ادراك الشكل وادراك الحركة وادراك الامتداد والمكان والمقدار والحجم والمسافة الى غير ذلك (٦٣) .

« ويقوم الحس المشترك بإدراك المحسوسات التى هى بالعرض ، أى إدراك المحسوسات التى لا تنفصل عنها الحواس ، وإنما تدركها عرضا لمصاحبتهما لمحسوسها الخاص مثل إدراك أن هذا الأبيض هو زيد ، وإدراك البصر للحرارة . ويفسر علم النفس الحديث هذه الوظيفة بأنها استعادة أو استحضاراً هى إدراك حسى مكتسب ، وهنا نقرب من الذاكرة وقد لاحظ ابن سينا بوضوح اشتراك الذاكرة فى الإدراك الحسى (٦٤) .

٢ - القوة الوهمية أو الوهم :

وهو عنده قوة مرتبة فى نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعانى غير

(٦٢) المرجع السابق : ص ١٦٧ .

(٦٣) المرجع السابق : ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٦٤) د . نجاة : الإدراك الحسى : ص ١٧٠ .

المحسوسة في المحسوسات الجزئية . كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب منه^(٦٥) ، وأن هذا الولد معطوف عليه . ووظائفها :

* إدراك المعاني الجزئية بوساطة الإلهامات والغرائز ، تلك المعاني التي تستفيد منها النفوس في حياتها الواقعية إذ تقف بها على النافع والضار في المحسوسات .

* ولها وظيفة حكمية ، إذ هي مصدر جميع الأحكام والاعتقادات التي يجزم العقل بصحتها ، مثل الاعتقاد أن كل موجود متحيز في مكان ، وأن كل شيء ينتهي إلى خلاء وأن الملاء غير متناه ، فهذه الاعتقادات والأحكام أوهام كاذبة ، ومصدرها ليس العقل ، وإنما يجزم بصحتها عن طريق الحاكم الوهمي والباطل من هذه الوهميات إنما يبطل بالعقل ومع بطلانه لا يزول من الوهم^(٦٦) .

ويذهب ابن سينا إلى أن الرجاء والتمنى والخوف واليأس أحكام خاصة بالقوة الوهمية^(٦٧) .

* كما أن لها وظيفة باعثة على الأفعال والحركات وهي مركز الإرادة ، ومصدر كثير من الأوامر ، وهذه الوظيفة ليست إدراكية^(٦٨) .

٣ - القوة الذاكرة أو القوة المصورة أو القوة الحافظة الذاكرة^(٦٩) .

وهي التي تستعيد خبراتنا النفسية التي كانت موجودة من قبل في الشعور ثم غابت عنه فهي تستعيد من ناحية ، ولكنها في الوقت نفسه حافظة لصور المحسوسات والمعاني الجزئية المدركة منها ، وتستعيد لها عند غياب المحسوس . وتشترك في هذه القوة أو الحاسة الباطنة جميع الحواس الباطنة . وهي قوتان أو قوة لها وظيفتان ، إذ

(٦٥) ابن سينا : النجاة : ص ١٦٢ ، ١٦٣ ، رسالة في القوى الانسانية ص ٢٨ .

(٦٦) المرجع السابق : ص ٦٢ .

(٦٧) د . نجاشي : الإدراك الحسي : ص ١٧٩ .

(٦٨) المرجع السابق .

(٦٩) دراسة القوتين المصورة والذاكرة هنا معا في قسم واحد على خلاف ماسلكه ابن سينا في دراسة الحواس الباطنة ، إذ إنه درس كلا من المصورة والحافظة المتذكرة على حدة على حسب دورهما في الترتيب الذي يضعه للحواس الباطنة تبعا لترتيب أمكنتها في الدماغ . واللجوء لدراستهما هنا معا من أجل أن كلاهما المصورة والحافظة يشتركان في التذكر . انظر المرجع السابق ص ١٨٣ .

إحداهما تحفظ ما يدركه الحس المشترك والأخرى تحفظ ما يدركه الوهم .

وابن سينا يدري كلا من الصورة والحافظة المتذكّرة على حدة على حسب دورهما في الترتيب الذي يضعه للحواس الباطنة تبعا لترتيب أمكنتها في الدماغ .

والقوة المصورة عنده هي التي تحفظ صور المحسوسات التي يدركها الحس المشترك ومكانها نهاية التجويف الأمامي من المخ ، ووظيفتها الحفظ فقط وليس لها الحكم على ما تحفظه . والقوة الحافظة الذاكرة هي التي تحفظ ما يدركه الوهم .

أما الاستعادة والتذكر في الحقيقة ليسا وظيفة المصورة والحافظة ولكنهما وظيفة القوة المتخيلة بالاشتراك مع الوهم والحس المشترك ، وعلى ذلك فالتذكر إنما هو تمثيل الصور المحفوظة في الحس المشترك ، وهو القوة المدركة لصور المحسوسات وتمثل المعاني المحفوظة في الوهم ، وهو القوة المدركة للمعاني . وتتميز قوة التذكر على التخيل في أنها تضيف إلى إدراك الصور والمعاني إدراك الزمان الماضي .

ويفرق بين الذكر والتذكر - كما فرق أرسطو - أن الذكر بلا تكلف ولا قصد ، بينما التذكر هو الاستعادة الإرادية الخاصة بالإنسان وحده .

ووظيفة التذكر عند ابن سينا هنا هي الخاصة بتذكر الإحساسات والمعاني الجزئية . أما تذكر المعاني الكلية فتلك وظيفة العقل بحسب نظريته للمعرفة العقلية القائمة على الفيض والإشراق .

قوة التخيل أو القوة المتخيلة والمفكرة :

وهي القوة الباطنة التي تستعيد بها إحساساتنا الماضية أو صور المحسوسات التي تدركها حواسنا الظاهرة ، والمعاني الجزئية التي يدركها الوهم . وتقوم بالتمييز بين صور المحسوسات بعضه عن البعض الآخر ، وبين المعاني الجزئية كذلك ، أو بين صور المحسوسات والمعاني وتؤلف بينها جميعا في عمليات التفكير والابتكار (٧٠) .

وهي تسمى متخيلة بالنسبة للحيوان ومفكرة بالنسبة للإنسان (٧١) .

(٧٠) د . نجاة : الإدراك الحسي : ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

(٧١) ابن سينا : النجاة : ص ١٦٣ ، والشفاء ج ١ طبعة طهران : ص ٢٩١ ، ٢٣٣ .

وهذه القوة تسمى متخيلة عند استعمال الوهم لها إذ هي تخدم الوهم ، فتركب وتفصل مايليها من الصور المأخوذة عن الحس بالوهم ، وتركب أيضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها . وأما إذ استعملها العقل في التركيب والفصل ، فتسمى مفكرة إذ هي حينئذ على حد تعبير الفارابي قبل ابن سينا في موضع « تتسلط على الودائع في خزانتي المصورة والحافظة ، فتخلط بعضها ببعض ، وتفصل بعضها عن بعض » (٧٢) . وعلى حد تعبيره في موضع آخر يقول : « ثم يحدث فيه - الإنسان - بعد ذلك - الإحساس - قوة أخرى يحفظ بها ماارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها . وهذه هي القوة المتخيلة . فهذه تركب المحسوسات بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذب وبعضها صادق » (٧٣) . وإن كان الفارابي هنا يدمج قوتي المصورة والمتخيلة في قوة واحدة وينسب إليها وظيفتي حفظ صور المحسوسات ، والتصرف فيها بالتفريق والجمع . إلا أنه في موضع آخر (٧٤) يقول بالقوة المصورة ، ويجعل وظيفتها حفظ الصور فقط ، أما التفريق والجمع بين صور المحسوسات والمعاني فيجعلهما تابعين لقوة خاصة ، هي القوة المتخيلة وهو نفس رأى ابن سينا .

والفلاسفة المحدثون أو علم النفس الحديث لا يختلف في تعريفه للتخيل ووظائفه عما كان عند ابن سينا وعند الفلاسفة القدامى (٧٥) ، إذ يعرفه « ولیم جيمس » بأنه القوة التي تستعيد نماذج أو صور الإحساسات الماضية ويميز بين وظيفتين له هما : مجرد استعادة الإحساسات ، والجمع بين العناصر المختلفة لتأليف مجموعات جديدة أى التأليف والابتكار .

موقف القرآن من هذه التقسيمات :

لم يفصل القرآن عمليات الحس الخارجى وعمليات الحس الباطنى ، وإن كان قد

(٧٢) الفارابي : فصوص الحكم (عيون المسائل في مجموعة فلسفة أبى نصر) القاهرة ، ١٩٠٧ ، ص ١٢٥ .

(٧٣) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٤٧ ، ٤٨ ، ٦١ .

(٧٤) الفارابي : فصوص الحكم (مجموعة عيون المسائل) ص ١٥٢ ، وانظر د . نجاشي : الإدراك الحسى : ص ١٩٦ .

(٧٥) د . نجاشي : المرجع السابق : ص ١٩٧ ، ١٩٨ .

اكتفى بالحس الخارجى بذكر أهم أقسامه السمع والبصر ، فقد اهتم كذلك بأعلى مرحلة من مراحل الحس الداخلى أو الباطن ، وإن كانت هذه المراحل مضبوطة على أسس علمية ، ووصلت إلى درجة الحقيقة التى لا خلاف عليها . تلك هى عملية التذكر التى يسلم بها كل عاقل ، بل إنها بديهية ، فمن يستطيع أن ينكر أنه يتذكر ؟ وأما سائر الأقسام التى ذكرها الفلاسفة من حس مشترك وقوة تخزين المعلومات وقوة تجمع وتفرق ، فإن الذى نشعر به هو إحساس بأن نمة تخيلا أو وهما ولكننا لا نعرف حقيقته . والقرآن ومنهجه الاهتمام بالحقائق التى من شأنها أن تدعم قضية الإيمان فى حياة الإنسان ، وتوجهه إلى عبادة الله وحده ، ليس من منهجه أن يعطى نظريات نفسية (سيكولوجية) ، أو عضوية (فسيولوجية) أو تشريحية ، نجده قد اهتم بقضية الذكر والتذكر ، ولم يحصر هذه العملية فى أنها عملية حسية ، بل نجده يجعل من آيات الكونية فى الكون والآفاق ، ومن آيات النفسية والقضايا العقلية البديهية والمبنية على التفكير ، يجعل من هذه كلها مثارا للتذكر وإذا استعرضنا آيات متعلقة بهذه العملية ، نجد أنها استحضار للمعاني من النظر فى المحسوسات والمعقولات ، بعد نسيان أو تناس من أجل إقامة الحجة وإشعار القلب بالمعاني مرة أخرى ، ومن ثم يتدبر ويعود إلى الله سبحانه ، ومن الأمثلة على ذلك قوله سبحانه :

﴿ والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله ﴾ (٧٦) .

﴿ وما أنسانية إلا الشيطان أن أذكرك ﴾ (٧٧) .

﴿ قالوا : تالله تفتأ تذكر يوسف ﴾ (٧٨) .

﴿ إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ﴾ (٧٩) .

﴿ ونسوا حظاً مما ذكروا به ﴾ (٨٠) .

﴿ فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل

(٧٦) آل عمران : ١٣٥ .

(٧٧) الكهف : ٦٣ .

(٧٨) يوسف : ٨٥ .

(٧٩) الأعراف : ٢٠١ .

(٨٠) المائدة : ١٣ .

احداهما فتذكر إحداهما الأخرى ﴿٨١﴾ .
﴿٨٢﴾ وذكرهم بأيام الله ﴿٨٢﴾ .
﴿٨٣﴾ إن كان كبر عليكم مقامى وتذكيرى بآيات الله فعلى الله توكلت ﴿٨٣﴾ .

(٨١) البقرة : ٢٨٢ .

(٨٢) إبراهيم : ٥ .

(٨٣) يونس : ٧١ .

الفصل الثاني

الإدراك الحسي - الإحساس

(أ) تعريفيه

الإحساس : هو إدراك الشيء بإحدى الحواس ، فإن كان الإحساس للحس الظاهر فهو المشاهدات ، وإن كان للحس الباطن فهو الوجدانيات^(٨٤) .

وهو أول مرحلة تدخل إلى النفس وأول انفعال تتأثر به ، وهذا يعني أنه أو عناصر الحياة الوجدانية^(٨٥) . ومن ثم كان الإحساس مصدر معرفتنا بالعالم الخارجى ، وكما يقول « رسل » إن الإحساسات « هى النقطة التى يلتقى عندها العقل والمادة أو تلك العناصر التى يشترك فيها العالم الذهنى والعالم الفيزيقي »^(٨٦) .

وقد عرفته الفلسفة المادية قبل أرسطو - عند انبأدقليس^(٨٧) وديموقريطس - بأنه إدراك الشبيه للشبيه ، بمعنى أن الحاسة مادة يلاقيها ويلامسها المحسوس المادى الذى تنبعث منه أبخرة لطيفة وأجزاء صغيرة فتنفذ فى مسام الحواس .

والإحساس عند أرسطو هو قبول الحس صورة المحسوس دون مادته ، كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه ، فليس الحجر هو الذى فى النفس بل صورته^(٨٨) .

وقد سار فلاسفة المسلمين على منهج أرسطو فى رفض مادية الإحساس وعرفوه بأنه انفعال أو قبول الحس لصورة المحسوس المادى ، أو هو ثمرة لفعل بدنى وانفعال

(٨٤) الجرجاني : التعريفات : ص ٧ .

(٨٥) يوسف كرم : الطبيعة ومابعد الطبيعة ، ط ٣ ، دار المعارف ، القاهرة : ص ٧٥ .

(٨٦) د . محمد مهران : فلسفة برتراند رسل ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٧ : ص ٦٨ .

(٨٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٣٦ ، ٤٠ .

(٨٨) المرجع السابق : ص ١٥٨ .

نفسى ، يقول الفارابى : « وإذا كان النزوع إلى علم شىء ما يدرك بإحساس ، كان الذى ينال به فعل مركب من فعل بدنى ومن فعل نفسانى . والإحساس بنفسه فعل نفسانى » (٨٩) .

ويقول ابن سينا : « يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء . فإن كان الإدراك إدراكا لشيء مادي فهو أخذ صورته مجردة عن المادة تجريدا ما » (٩٠) ، ويقول كذلك : « إدراك الشىء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها بمابه يدرك » (٩١) . أى أن صور المحسوسات الخارجية تنتقش في النفس دون أن يصبح المدرك نفسه في النقش ، أى مع احتفاظه بخارجيته وأجنبيته عن النفس ، ولذا فهو يقول في موضع آخر : « الإدراك يناسب الانتقاش فكما أن الشمع أجنبى عن الخاتم حتى إذا عانقه معانقة ضامة أخذ عنه بمعرفة ومشاكلة صورة ، كذلك المدرك يكون أجنبيا عن المدرك ، فإذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثل في الذكر وإن غاب المحسوس » (٩٢) .

ويقول في موضع ثالث : « إن انتقاش المحسوس في الحس هو نفس الإدراك الحسى ، الإدراك ليس هو بانفعال بالمدرك ، لأن المدرك لا تتغير ذاته من حيث هو مدرك ، بل تتغير أحواله وأحوال آله » (٩٣) .

وتعريف ابن سينا للإحساس يشابهه تعريف علم النفس الحديث (٩٤) ، إذ نلاحظ أنهم يشاركونه في أن الإحساس الظاهر ظاهرة نفسية بسيطة وأولية وأنه أول وأبسط درجات الإدراك وعناصر الشعور ، أو أنه وظيفة نفسية إدراكية تحدث نتيجة انفعال

(٨٩) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٤٧ .

(٩٠) ابن سينا : الشفاء (النفس) الهيئة : ص ٥٠ ج ١ طبعة طهران : ص ٢٥٦ - ٢٦١ .

(٩١) المرجع السابق : ط . طهران : ص ٢٩٥ .

(٩٢) ابن سينا الرسالة الثالثة من تسع رسائل في الحكمة والطبيعات . رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها :

ص ٦١ وانظر نفس العبارة تقريبا عند الفارابى : فصوص الحكم ضمن مجموعة فلسفة أبى نصر الفارابى .

طبعة مصر ١٩٠٧ : ص ٤٥ .

(٩٣) ابن سينا : التعليقات تحقيق د . عبد الرحمن بدوى . الهيئة العامة ، القاهرة ، ١٩٧٣ : ص ١٩٢ .

(٩٤) د . نجاقى : الإدراك الحسى : ص ٤٩ ، ١٣٩ .

يقع على الحس من المحسوسات الخارجية .

أما الإحساس الباطن فهو عند ابن سينا - كممثل للفلسفة الإسلامية وشارح لأرسطو في هذا المجال - إدراك صور المحسوسات والمعاني الجزئية الموجودة فيها ، ويصاحب هذا الإدراك انفعال « فسيولوجي » يحدث في أعضاء الحواس الباطنة . غير أن المؤثر في الحواس الباطنة يوجد في الداخل بينما المؤثر في الحواس الظاهرة يوجد في الخارج .

بينما تعتبر الفلسفة الحديثة الحواس الباطنة وظيفة للعقل ، وتفرق بين المعطيات الحسية أو المعرفة الحسية المباشرة والإدراك الحسى ، فالمعرفة الحسية المباشرة عند رسل (٩٥) ، مثلا هي : معرفة الحقائق الحسية القائمة على اتصال الحواس ، بظواهر الأشياء كما تبدو لها الأشياء ، والتي ندركها إدراكا مباشرا ، أى هي المعطيات الحسية التى نعرفها بطريقة مباشرة فى الإحساس وهى ذات طبيعة « فيزيقية » - طبيعية - وليست ذهنية . أما الإحساس أو الإدراك الحسى فهو تجربة الوعى المباشر بالمعطيات الحسية . وهنا نلاحظ أن فعل الوعى المباشر الذى هو الإحساس ذهنى وإن كان موضوعه « فيزيقيا » .

« وجون لوك » (٩٦) يعتبر الإدراك الحسى أول وظيفة يقوم بها العقل بالنسبة لإحساساتنا وأفكارنا . وهذا لا يعنى أن العقل عنده إيجابى بل على العكس من ذلك ، فإن مقدرة العقل بالنسبة للحس أو للتجربة التى هى أساس المعرفة ، هو أن يكون صالحا للانفعال إما بواسطة الحواس التى تدرك الأشياء الخارجية ، وإما بالعمليات العقلية ، التى ينقلها العقل عند التأمل فى هذه الأشياء . وعلم النفس الحديث يفرق بين الإحساس والإدراك الحسى ، إذ الإحساس عناصر أولية للشعور ، وهو مجرد تنبيه حاصل على الكيفيات الحسية ، أما الإدراك الحسى فهو إدراك الشيء الذى تؤثر كلفيته فى الحس أى هو الإحساس مضافا إليه ما يمثّل فى الذهن من معان متعلقة به .

والذى دفع الفلسفة الحديثة إلى هذا التفريق بين الإحساس والإدراك الحسى ، أو

(٩٥) رسل : مشاكل الفلسفة ترجمة البسام ط ٢ نهضة مصر القاهرة : ص ٢٦ ، ٥٧ ، ٤١ - ٤٦ .

(٩٦) د . عزمى إسلام : جون لوك : ص ٩٣ ، د . زرزور : مقالة فى المعرفة ص ٣١ - ٣٢ .

بين مجرد التنبيه وبين الإدراك ، هو أنهم اضطروا إلى الاعتراف بدور العقل في المعرفة ، لكنهم بدل أن يعترفوا بفعالية العقل وإيجابيته كطريق للمعرفة مع الحواس ، جعلوا للعقل وظيفة حسية هي وظيفة الإدراك الحسى .

بينما لم نجد عند المتكلمين المسلمين تمييزا بين الإحساس والإدراك الحسى ، بمعنى تجزئة المعرفة الحسية إلى إحساس وإدراك حسى ، بل كلاهما معرفة حسية . لأن المتكلمين يعترفون بطريقتين إنسانيتين للمعرفة : الحس والعقل ، ولكنهما يؤديان علمهما معا . والعقل له وظيفته الإيجابية ، والحواس أبواب المعرفة^(٩٧) ، بل إن كلمة الإدراك عند الأشعرى هي العلم بمتعلقات الحواس^(٩٨) .

يقول الجوينى : إن مجرد الحس لا يعتبر إدراكا . فتقول شَمَمْتُ الشيء ولم أدرك ربحه . فمجرد الاتصال ليس إدراكا ، بل لابد من انضمام العقل إلى الحاسة . ويقول : « إن الجارحة هي الجارحة التى يقوم ببعضها الإدراك »^(٩٩) .

وهم بهذا يسيرون مع القرآن الذى لم يفصل الحواس عن العقل فى أداء وظيفة المعرفة ، وإنما تحدث عنهما جميعا . وهنا نلاحظ أن القرآن من ناحية أولى اعترف بالحس طريقا للمعرفة ، وهو من البديهية والوضوح بحيث لا يحتاج إلى تعريفات فلسفية ، إذ به يطل الإنسان على العالم الخارجى ، ويحصل من اتصال الحواس بالأشياء انفعال خارجى ونفسى ، وليس ثمة ما يمكن أن يقال هذا إدراك ، ما لم يكن ثمة حكم على المحسوس ، والحكم يشترك العقل مع الحس فى إصداره فيما يتعلق بالمحسوسات ، والعقل يصحح مدركات الحواس ، وهم وإن كانوا لا يعتبرون الإحساس وحده إدراكا ، وإنما يجمعون إليه العقل حتى يكون إدراكا حسيا ، لا يجعلون فعل العقل هنا من قبيل الانفعال الحسى الباطنى كما عند الفلاسفة ، ولا يجعلونه مجرد قابل وأنه هو نفسه أحد قسمى التجربة الحسية أو التأمل كما هو فى مفهوم لوك . ولذلك فإنهم لا يتبنون الحواس الباطنة فى كتبهم بل ينقلونها على أنها أقوال للفلاسفة كابن سينا ، وفى معرض النقد والتعليق . والدليل على ذلك : أن

(٩٧) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١٢ (النظر والمعارف) : ص ٥٧ - ٥٨ .

(٩٨) الأيمى : المواقف . شرح السيد الجرجانى : ص ٢٧٨ .

(٩٩) الجوينى : الإرشاد (تحقيق د . محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم) الخانجى : القاهرة ١٩٦٩ : ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

القاضي عبد الجبار (١٠٠) قد ألف مجلدا كبيرا عن النظر والمعارف من موسوعة « المغنى في أبواب التوحيد والعدل » لم يذكر الحواس الباطنة . والبغدادى (١٠١) حينما تحدث في كتابه أصول الدين عن أقسام الحواس تكلم عن الحواس الخارجية ولم يتكلم عن حواس باطنة ، أكثر من إشارته الى قول للنظام من المعتزلة بأنه زاد حاسة سادسة ، يدرك بها اللذة وأشار إلى قول آخر لمن يدعى وجود حاسة سابعة يدرك به ألم الضرب وعلق على كلا القولين بأنه فاسد . بينما توسع الايجي في المواقف وشارحه الجرجاني (١٠٢) في نقل أقوال ابن سينا وأرسطو في الحواس ، وهو لا شك تأثر في التأليف ولكنه لا يمثل وجهة النظر القرآنية بمعنى أن القرآن وإن كان يشير إلى ضرورة انضمام الداخلى الى الخارج في المعرفة لكننا لا نستطيع الحكم بأن الإحساس هو فحسب فعل عضوى خارجى ، كما لا نستطيع أن نحكم بأنه مجرد ظاهرة نفسية حسية ، بل إن إرجاع الحس إلى القلب والجمع بين الحواس والفؤاد في الآيات القرآنية يدل على أنه لا يمكن أن يكون ثمة إدراك حسى بمعنى معرفة حسية ، بغير اجتماع الحس والعقل معا ، ذلك العقل الذى ليس مجرد التأمل للتجربة ، والذى لا يخرج من الإحساس كما عند جون لوك . بل كما قال سبحانه : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (١٠٣) ، ولا تقف مالميس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾ (١٠٤) وهذا لا ينقص من دور الإحساس في المعرفة أى لا ينقص من فعاليتها ولكن هذه الفعالية لا قيمة لها من غير العقل ، وهى كذلك لازمة للعقل في هذا النوع من المعرفة - الحسية - وكذا كان تعطيل الحواس في هذا المجال كتعطيل العقل ، لأنها أبواب له ، كما يقول سبحانه : ﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾ (١٠٥) .

(١٠٠) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ١٢ (النظر والمعارف) . .

(١٠١) البغدادى : أصول الدين : ص ٩ - ١٠ .

(١٠٢) الايجي : المواقف ، شرح السيد الجرجاني : ص ٤٣٩ .

(١٠٣) النحل : ٧٨ .

(١٠٤) الإسراء : ٣٦ .

(١٠٥) الأعراف : ١٧٩ .

وهنا جعل القرآن الغافل المعطل عقله عن الانضمام الحواس في تشكيل المعرفة أو الإدراك الحسى الذى يجدى ويوجه إلى الخير ، كمن اقتصرت حواسه على أداء وظائف الحيوان دون الإنسان فقال عنهم : ﴿ أولئك كالأنعام ﴾ .

ونحن حين نقول بضرورة اجتماع العقل مع الحس في المعرفة هنا من أجل تكوين المدارك الحسية أو العلم أو المعرفة ليس بحثنا عن مجرد الإحساس الحيوانى الغريزى الذى تقوم به الحيوانات ، وإنما نتحدث عن المعرفة الحسية الإيجابية ، كنوع من أنواع المعرفة أو العلم الذى له علاقة واضحة بالاعتقاد والإيمان ، والذى يفيد الإنسان في كونه عبدا مكلفا . ولذلك لا يرد علينا الاحتجاج بأن المجنون أو فاقد العقل له إدراكات حسية ، ولا عقل له ، لأننا نقول : إن مثل هذا أصبحت أدواته الحسية فاقدة للحكم بعدم انضمام العقل إليها ، وأصبح شأنه كبقية الحيوانات بحيث خرجت أدوات الإحساس عنده عن دورها المعرفى في تشكيل حكم أو تصديق ، ولذلك كان هذا فاقدا لأهلية التكليف الشرعى .

وفي هذه الناحية بالذات يتميز البحث في الإدراك الحسى والمعرفة الحسية في نظر القرآن ، عن نظر الفلسفة التى كانت أبحاثها عامة في الإدراك . بينما اقتصر القرآن على المعرفة الحسية المنتجة والتى لها دور في حياة الإنسان . فالعقل إذن في نظر القرآن الكريم ، هو الذى يقف وراء الحواس ، ويجعل الإحساس إدراكا أو معرفة حسية . حقيقة ، بمعنى أنه هو « الذى ينقلها من الغرائز والانعكاسات التى تشترك فيها سائر الحيوانات الأخرى التى زودت بمثل تلك الحواس . أو بمعنى أن العقل هو الذى « يفكر » في تلك الإحساسات ، أو يربطها بالواقع على الأقل . أما الحيوان فغاية ما يصل إليه من حواسه التى زود بها ما يدعى « بالاهتداء الغريزى » ، حيث يتكون لدى الحيوان انطباع الواقع عن طريق مركز الإحساس في الدماغ وربما استعاد الحيوان هذه الانطباعات حين الإحساس بالواقع . ولكن هذه الاستعادة ليست ربطا ولا تفكيراً وإنما هى تحرك لمركز الإحساس ، وهى ناشئة عن الإحساس بالواقع الأول أو بواقع جديد يتصل بالواقع الأول فيحصل عند الإحساس تمييز غريزى هو الذى يعين سلوك الحيوان وبحركة نحو أمر واحد فقط هو إشباع الغريزة أو الحاجة العضوية » (١٠٦) .

(١٠٦) د . زرزور : مقالة في المعرفة : ص ٨٣ ، سميح الزين : طريق الإيمان : ص ٢١ - ٢٢ .

(ب) المفهوم الفلسفى للإدراك - تحليل الإدراك الحسى

المسألة الفلسفية الكبرى فى الإدراك الحسى بصفة خاصة - والإدراك بصفة عامة - هى محاولة صياغته فى مفهوم فلسفى . فالإدراك الحسى فى مفهومه لا ينفصل أبداً عن المفهوم الفلسفى للوجود ، فالماديون الذين يؤمنون بالمفهوم المادى للوجود يفسرون الإدراك الحسى تفسيرا ماديا ، والميتافيزيقيون فى الوجود يفسرونه تفسيرا ميتافيزيقيا .

فالمذهب المادى : قديمه وحديثه يجعل الإدراك الحسى ظاهرة مادية إذ إن النفس عنده مادية والمحسوسات مادية والوجود كله مادى . ومن ثم فلا غرابة إذا قيل إن الإحساس هو إدراك الشبيه للشبيه أى إدراك النفس المادية للمحسوس المادى ويحصل بطريق تقابل الأشياء ، بحيث تتلاقى الأجزاء المحسوسة المادية بأعضاء الحس أو قوى النفس المادية ، وبهذا تؤمن المادية القديمة عند كل من ديموقريطس وأنبادقليس . فالإحساس عندهم جميعا تغير أو تنبيه مادى آلى بحت .

فالإدراك عند ديموقريطس (١٠٧) قائم على حقيقة مانتشره الأجسام الخارجية ، من دقائق مادية على الخواس . والصفات التى ندركها بحواسنا كالألوان ، ليست غير مظهر وغير اتفاق ، إذ إن ماله وجود فى الواقع هى الجواهر الفردة والخلاء فحسب .

وقد استغل هذا المفهوم الفلسفى للإدراك كثيرا من الدراسات والبحوث التى تناولت الإدراك من وجهات نظر مختلفة . منها دراسات الإدراك فى مستوى الفيزياء والكيمياء التى عالجت المسائل العلمية التى توافق عمليات الإدراك ، كانعكاس الأشعة الضوئية من المرئيات وتأثر العين بهذه المنبهات أو بالاهتزازات الكهرومغناطيسية والتغيرات الكيميائية التى تحدث بسبب ذلك . ومنها كذلك الدراسات الفسيولوجية التى تكلمت عن العمليات والأحداث

(١٠٧) فرنر : الفلسفة اليونانية ، دار الانوار بيروت ١٩٦٨ : ص ٤٨ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٣٩ - ٤٠ .

التي تقع لأعضاء الحواس ، والتغيرات والتأثرات للجهاز العصبي بما في ذلك الدماغ ، ومنها أيضا البحوث النفسية التي تعالج مشاكل النفس من بحوث علمية تجريبية ، وبحوث فلسفية متعلقة بها . وهنا نلتقي مع التجريبيير من خلال مدرستين : مدرسة الارتباط التي يتزعمها جون لوك الذي يعتبر التجربة الحسية المصدر الوحيد للمعرفة ، والذي يفسر الإدراك تفسيرا آليا ، وإن كان يعترف بالتأمل العقلي ، ولكن هذا التأمل مصدره الأساسي الوحيد هو الخبرة الحسية ذلك أنه يرد التركيب في الأفكار إلى إحساسات أولية وطبقا لقوانين التداعي^(١٠٨) ، وتابعه في هذا هيوم^(١٠٥) ، الذي قسم إدراكاتنا إلى انطباعات وآثار حسية من ناحية وأفكار من ناحية أخرى ، والأفكار ليست إلا صورا باهتة ضعيفة للانطباعات الحسية . وأرجع جميع العمليات العقلية التي تربط الظواهر النفسية ترابطا آليا مرده إلى قانون التداعي .

أما المدرسة الأخرى فهي مدرسة « الجشتالت » التي يتزعمها « بافلوف » ، التي رُدَّت الإدراك إلى قوانين العالم الخارجى نفسها ، لا إلى التركيب والتداعي في العقل أو التأمل .

ولكن من الواضح جدا أن مااستند إليه هذا المذهب من هذه الدراسات ، لا يعد دليلا قاطعا على تفسير الإدراك تفسيرا ماديا ، ذلك أن الصورة المدركة ، أو ما يسمى بالإدراك الحسى - حتى مع الاعتراف بهذه القوانين - يمكن أن يرد إلى ناحية ذهنية أو عقلية أو روحية ، تقف خلف هذه القوانين . فالمفهوم الفلسفى للإدراك لا يمكن التسليم بماديته ، مهما قدم العلم من دراسات تجريبية ذلك أن كل دراسة إنما تؤكد حقيقة أن هذا الإنسان مركب من مادة وروح ، وأنه ليس من الممكن أن يفسر ادراكه تفسيرا يعتمد على قوانين أحد جزئيه فقط وهى المادة دون الروح ومع كون الجانب الروحى فى الانسان لا يخضع للتجربة ، فإن هذا ليس مبررا للاعتماد كلية على التفسير المادى للإدراك . بل ولا يدعو إلى ذلك التعسف من المادية فى آخر حلقاتها المعاصرة وهى الماركسية ، فى ادعائها أن الفكر نتاج المادة . وأن شعورنا

(١٠٨) د . هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة : ص ١٣٢ ، د . زرزور : مقالة : ص ٣٢ .

(١٠٩) د . هويدى المرجع السابق : ص ١٣٣ - ١٣٤ .

وفكرنا ليسا سوى نتاج عضو مادي جسدى هو الدماغ .

وقد وقف أرسطو في وجه التفسير المادي للإدراك في الفلسفة اليونانية . ورد الإدراك إلى النفس الحاسة ، وذهب إلى أن المذهب الآلى عاجز عن تفسير النفس الحاسة . إذ لو كانت مؤلفة من العناصر المادية فحسب ، للزم أن العناصر حاسة بطبيعتها وأن الحواس تحس أعضائها ، وأنها تحس في غير حضور المحسوسات من حيث إنها حاصلة على العناصر التي هي حاسة ومحسوسة . والواقع ينقض هذا . ذلك أن العضو ليس هو الحاس بالذات ، بل بالقوة المتحدة به ، وأن القوة الحاسة ليست بالفعل بل بالقوة فقط وتخرج إلى العقل بتأثير المحسوس . ومن ثم فالإدراك الحسى عنده « قبول الحس صورة المحسوس دون مادته ، كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه » (١١٠) .

وقد قام فلاسفة المسلمين المذهب المادي لتفسير الإحساس كذلك ، وأخذوا بمبدأ أرسطو « القوة والفعل » مع موجه آخر لهم ، هو أن الإسلام قد أسعفهم بتصوير للإنسان ، فالإنسان مادة وروح ، والحواس وإن كانت تتصل بالمحسوسات ، فإن هناك قوة للنفس أو الروح هي قوة وإحساس باطن تصل إليها المعطيات الحسية من الخارج بالانتزاع ، وتقوم بتجريدتها قوى نفسية هي وظائف للنفس الحاسة حتى تصل إلى أعلى درجة حسية فتصبح ملكا للعقل .

وخير من شرح ووضح ومثل رأى فلاسفة المسلمين في هذا ابن سينا ، حيث إنه نقد في كتبه مذهب انباده قليس المادي في تفسير الإحساس والإدراك ، وكان مما قاله : « وأما الذين قالوا إن النفس مركبة من المبادئ حتى يصح أن تعرف المبادئ وغير المبادئ بما فيها منها ، وإنها إنما تعرف كل شيء بشبهه فيها ، فقد يلزمهم أن تكون النفس لا تعرف الأشياء التي تحدث عن المبادئ مخالفة لطبيعتها ، فإن الاجتماع قد يحدث هيئات في المبادئ وصورا لا توجد فيها ، مثل العظمية واللحمية والانسانية والفرسية وغير ذلك . فيجب أن تكون هذه المبادئ مجهولة للنفس إذ ليست فيها هذه الأشياء . » (١١١) .

(١١٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٥٨ .

(١١١) ابن سينا : الشفاء ، ج ١ ، طبعة طهران : ص ٢٨٤ .

كما أن مذهب ابن سينا لا يقبل التفسير « الفسيولوجى » وحده الذى يقول به علم النفس الحديث ، ذلك التفسير الذى يرجع الظواهر النفسية للإدراك إلى التغيرات « الفسيولوجية » فى الجهاز العصبى وعلى الأخص فى المخ . ولأن كلا النظريتين - المادية والفسيولوجية - مادية ، أولاهما تفسر الإدراك بالرجوع إلى المادة الخارجية والثانية تفسره بالعودة إلى التغير الفسيولوجى العضوى المادى فى الدماغ كانعكاس للواقع الخارجى .

ومن ثم كان مذهب ابن سينا معترفا بالواقع الخارجى للمحسوس المادى ولم يكن ماديا ذلك لأن كل موجود طبيعى عنده مكون من مادة وصورة ، والإنسان مكون كذلك من مادة وصورة ، وصورة البدن هى النفس ، ومن ثم كان هنالك - عنده - عنصران مختلفان فى التنبيه الحسى هما العنصر الفسيولوجى والعنصر النفسى ، وآلات الحس التى هى الحواس مشمولة بهذا المبدأ ، إذ إن فيها قوى نفسية هى صور للأعضاء الحسية . وعلى ذلك فالعلاقة بين القوة الحاسة وبين عضو الحس مثل العلاقة بين النفس والبدن ، وعلى هذا الأساس يفهم تعريف ابن سينا للحواس ، فهو يعرف حاسة البصر مثلاً بأنها « قوة مرتبة فى العصبية المجوفة تدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ، ذوات اللون المتأدية فى الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الثقيلة » (١١٢) . كما يعرف حاسة السمع بأنها « قوة مرتبة فى العصب المفروش فى سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى إليه بتموج الهواء » (١١٣) . ويعرف حاسة الشم بأنها « قوة مرتبة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى » (١١٤) .

وهذا يدل على أن ابن سينا يعترف بالعنصرين الفسيولوجى والنفسى فى الإحساس . فالعنصر النفسى هو قوة ، والعنصر الفسيولوجى مادة . ولا يفسر الإحساس « بالتغير المادى أو الفسيولوجى فقط ، وإنما يجب أن يكمل التغير

(١١٢) ابن سينا : النجاة : ص ١٥٩

(١١٣) المرجع السابق .

(١١٤) المرجع السابق .

الفسولوجى ، بتغير آخر من طبيعة غير مادية ، أى من طبيعة نفسية تحدث فى القوة الحاسة الموجودة فى عضو الحس «(١١٥) .

وهنا نلاحظ أن ابن سينا متأثر بالنظرة الدينية التى ترفض المذهب المادى فى الوجود ، وترجع طبيعة وجود الانسان إلى المادة والروح ، ومن ثم فإن تفسير عملية الإحساس ، قائمة على مبدأ الازدواج بين المادة والروح . ولكن نقله لنظرية القوة والفعل الأرسطية وتطبيقها على مفهوم المادة والروح الإسلامية تعسف فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، ذلك أن مبدأ القوة والفعل فى أصله مبدأ وثنى يجعل المادة - الهوى - قبل التحقق ، ذات وجود قديم ، بينما يقيم القرآن تصوره على حدوث كل شئ حتى المادة والروح ، فالإنسان مخلوق محدث لله سبحانه فى مادته وروحه ، ومن ثم فإن النظرة القرآنية تنظر إلى الإدراك الحسى على أنه جزء من عملية الإدراك مع العقل ، جريا على مبدأ الازدواج فى الخلق بين المادة والروح أولا ، ويترتب على هذا أن تعمل الحواس مع العقل أو أن مع عمل آلات الحس عملا للروح .

وثانيا : أن الإنسان مخلوق لله سبحانه ، وما فيه من حواس إنما تعمل كذلك بقدره الله سبحانه بما جعل فى هذا الإنسان من استعدادات وللحواس من فعالية ، وعلى ذلك فالإحساس ليس آليا ، وليس ذاتيا ، بل هو محكوم بما جعل الله فى المادة من سنن وما فى الآلات الحسية من طاقة أو قوة وما فى النفس من استعداد ، كل ذلك يسير وفق إرادة الله وحكمته وعلمه وعنايته بهذا الإنسان ، فتعمل حواسه ويتكون إدراكه . من أجل ذلك يقول سبحانه : ﴿ هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ﴾ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا ﴾ إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا ﴿(١١٦)﴾ ، ويقول عز وجل : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾(١١٧) .

والتفسير الإسلامى للامادى للإحساس تفسير ربانى ، لا يتنكر لدراسة وظائف

(١١٥) د . نجاة : الإدراك الحسى : ص ٢٣٣ .

(١١٦) الإنسان : ١ - ٣ .

(١١٧) النحل : ٧٨ .

الإحساس وشروطه في خارج النفس وفي داخلها ، حتى مايجرى فيها من تغيرات أو تأثيرات فسيولوجية في الدماغ ، لكن ذلك يزيدنا إيماناً بقدرة الله سبحانه : ﴿ الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين * ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين * ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون ﴾ (١١٨) . ولا يمانع القرآن من أن تكون الحواس أبواب الاتصال - بل هي كذلك - بالمحسوسات الخارجية المادية ، وأن يقوم العضو الحسى بحركة آلية أو مادية نحو المادة ، لأن العضو بهذه الحركة يهيئ شروط الإدراك ، والمادة والروح كلاهما مخلوقان لله سبحانه ، ومن حكمته أن يجعل انسجاماً بينهما في الوجود ، من خلال نوااميس وقوانين أعطاها لهما . وإن كنا قد وصلنا إلى بعض قوانين المادة ، فإن ما يغيب عنا بعد الكثير . أما قوانين الروح فتلك ليست مقدورة لنا لأنها من عالم غير عالمنا هو عالم الغيب ، وإن كان لنا من قوانين عالم الشهادة ما يجعلنا نسلم بوجودها وآثارها . وإنما لنشعر بأثر كل من هذين العنصرين المادة والروح في حياتنا وإدراكنا ونشعر بالهما من تأثير متبادل مع احتفاظ كل منهما بطبيعته .

الفصل الثالث

دور الحواس في عمليّة المعرفة ومجالاتها وخصائصها ووظيفتها

(أ) دور الحواس في عملية المعرفة

١ - عند التجريبيين :

لا خلاف بين المذاهب الفلسفية في أن للحواس دورا ما في عملية المعرفة . ولكن الخلاف إنما هو في تقييم الدور الذي تقوم به الحواس في تحصيل المعرفة من ناحية ، وفي تحليل دور الحواس في هذه العملية من ناحية أخرى . وبعبارة أخرى في مدى اعتماد المعرفة على الحواس وفي علاقة الحواس بغيرها من طرق المعرفة .

وبمناسبة الحديث عن المعرفة الحسية ، نجد أن التجريبيين أو الحسيين يبالغون في الاعتماد على الحواس طريقا للمعرفة ، بل ويعدونها المنبع الوحيد والسبيل الرئيسي للمعرفة . وتقوم نظرتهم لغيرها من الطرق ، كالعقل ، على أنه تابع للحواس ، بل وتعتمد عليها كلية وينحصر دوره فيما تقدمه له هذه الحواس ، بل هو لا يعدو أن يكون مستقبلا ، هذا إن كان ثمة اعتراف به وبدوره في المعرفة .

فالإحساس عند الأبيقوريين مثلا ، أصل المعرفة وطريقها الوحيد ، والإحساسات تعطينا صورة صادقة للأشياء أي صورة مطابقة لواقعها ، « وخطأ الحواس ليس يقع في الإدراك بل في الحكم الذي يضيفه العقل إلى الإدراك » (١١٩) ، أي يقع من الصورة الصادرة إليه عن الموضوع الخارجي ، من حيث إنها تتعدد بتعدد الناظرين إليها . والحواس هي مصدر المعاني الكلية في الذهن إذ إننا نطبقها على الجزئيات كلما عرضت لنا في التجربة ، وبحيث تسمح لنا أن نتجاوز التجربة الراهنة .

(١١٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢١٥ ، عبد الرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني : ط ٤ ، النهضة ، القاهرة ١٩٧٠ : ص ٥٤ .

والرواقيون يبالغون في الاعتماد على الحواس طريقا وحيدا للمعرفة ، إذ هي تتصل بالماديات ، والوجود عندهم كله مادي ، حتى العقل نفسه فإنه مادة إذ النفس مادية ، والإنسان يولد وعقله صحيفة بيضاء خالية من كل معرفة ، ثم تنطبع فيها صور الأشياء عن طريق الحواس^(١٢٠) ، والعقل حاسة من الحواس ، وهو يقوم بالتجريد والإضافة والتأليف والنقل والمضاهاة ، ولا يستطيع في عمله ذلك الخروج عما تقدمه له الحواس الخارجية .

والتجريبية الحديثة كذلك تجعل التجربة أو الحواس طريقا وحيدا للمعرفة . فالتجربة عند لوك مثلا نوعان^(١٢١) : تجربة حسية أو إدراك حسي يعتمد على الإحساس المباشر ويقوم على تلقي الانطباعات الحسية ، وتجربة باطنية أو تأمل يعتمد على التفكير ويقوم على ربط الإحساسات الخارجية وتكوين أفكار منها . فالأفكار العقلية ليست في النهاية إلا صورة من التجربة وإن كان هذا التوسع في معنى التجربة عند « لوك » يعد تقدما نحو إقرار بالعقل إلا أن مهمته عنده ماتزال سلبية . وإذا ما نظرنا إلى الاتجاه الحسي المتطرف ، لدى « كوندياك » نجد يقتصر على الإحساس الظاهري ويستغنى عن التفكير كمصدر للمعرفة ، ويرى أن أى إحساس ظاهري كاف لتوليد جميع القوى النفسية ، وأنه عند أول إحساس يوجد شيء واحد في الشعور ، وهو إحساس واحد لا غير ، ويكون هذا هو الانتباه ، ويبقى هذا الإحساس ومع إحساس آخر تحصل الذاكرة ، وتوجيه الانتباه إلى الإحساس الحاضر والإحساس الماضي تحدث المقارنة أو المضاهاة ، وإدراك المضاهاة مشابهة ومفارقة يتكون الحكم ، وإذا تكررت المضاهاة والحكم كان الاستدلال^(١٢٢) . فعمليات العقل إذن ليست إلا إحساسا خارجيا أصلا . أما الفيلسوف الحسي « هيوم »^(١٢٣) ، فيرى أن الأفكار ليست إلا صوراً باهتة للانطباعات الحسية القادمة من الحواس ، ومن ثم فهو يجرد العقل من كل فاعلية ، وأن ما ينشأ في العقل من انفعالات وإدراكات

(١٢٠) أحمد أمين وزكي نجيب : قصة الفلسفة اليونانية : ص ٥٣ ، ٢٤٠ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٢٤ ، عثمان أمين : الفلسفة الرواقية : ص ٩٥ ، ٩٨ .

(١٢١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ١٤٦ ، د . عزمي إسلام : جون لوك : ص ٦٠ ، د . هويدى : مقدمة : ص ١٣٢ .

(١٢٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ١٨٥ والعقل والوجود : ص ٣٤ .

قوية بارزة فهو من الخواس الخارجية ، بحيث تحدث صور لهذه الانفعالات ، وتنشأ علاقات فيما بينها وبين المعاني بفضل قوانين تداعى المعانى أو التشابه والتقارن فى الزمان والمكان والعلىة ، وهذه القوانين ليست أولية أو غريزية فى العقل وإنما هى تكرار للتجربة كما أنها ليست قائمة فى الخارج . فمثلا قانون السببية وهو القول بأن شيئا ماسبب لشيء آخر بحيث اذا حدث « أ » يحدث « ب » أو اذا ضربت الكرة برجلى تحركت الكرة ، فضررى للكرة سبب لحركتها ، وكلما فعلت ذلك حدثت الحركة ، هذا الاطراد فى الوقوع بين ضررى للكرة وحركتها بحيث لا يمكن أن تحدث الظاهرة الأولى ، دون أن تتبعها الظاهرة الأخرى ، هذه العلاقة ليست قائمة فى الخارج ، بمعنى أن علاقة السببية لا أشاهدها لكنى ألاحظ أثرها ، وهى ليست ضرورية بمعنى أنها حتمية ، إذ قد تتخلف أى ليست قانونا عقليا . وإنما هى ليست سوى عادة ذاتية من عادات عقلنا تعود إلى تداعى المعانى كصلة بين الإحساسات أى إلى العادة التجريبية التى تجعلنا نميل إلى توقع الظاهرة الأخيرة إذا حصلت الظاهرة الأولى . وحيث إن هذا القانون يعود إلى ظاهرتين حسيتين تجريبيتين فهو قانون آلى .

ومن ثم فإن للتجريبيين (١٢٤) موقفا صلبا من القياس لأنه مبنى على المعنى المجرد الكلى ، ولأنه يشهد بوجود العقل وفعاليته فى المعرفة وهم ينكرون هذا الدور للعقل ، ويعدون الخواس صاحبة المقام الأوحد فى المعرفة ، ومن ثم فإن الاستدلال عندهم ليس الانتقال من معنى عقلى إلى معنى عقلى وإنما هو الانتقال من محسوس إلى محسوس محكوما بقانون التداعى . ومن ثم فإنهم يفضلون الاستقراء الذى هو انتقال من محسوس إلى محسوس أو من جزئى إلى جزئى ، والاستقراء قائم عندهم على مجرد التوقع الأولى أو مجرد عادة يولدها التكرار ذلك أن المستقبل شبيه بالماضى .

٢ - دور الحس عند العقليين :

أما العقليون فلا ينكرون وجود الخواس وأن لها دورا ما فى المعرفة . ولكنهم

ينذرون

(١٢٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ١٧٥ ، د . هويدى : مقدمة : ص ١٣٥ - ١٣٩ ، نيكى .

نجيب : نظرية المعرفة : ص ٥٥ .

(١٢٤)

(١٢٤) يوسف كرم : العقل والوجود : ص ٥٢ .

يأخذون على التجريبيين اعتمادهم التام عليها طريقا للمعرفة ، ثم يخالفونهم في اعتبار العقل محصورا في مهمة الحواس . ويقول العقليون : إن التجربة التي تحصل بوساطة الحواس مضللة موهمة ، وإن الحواس لخداعة كذابة مخطئة لو اعتمدنا عليها كل الاعتماد في المعرفة ، ذلك أن الإدراك الحسى إنما يخبرنا عما يتعلق بحالة واحدة من أحوال الشيء ، كما أن مآظفهرنا عليه الحواس ليس إلا مظهر الأشياء فحسب ، ولا تطلعنا على حقيقتها . وهذا لا يعنى إنكار دور الحواس نهائيا في المعرفة ، ولكن التجارب الحسية إنما تقدم عليها المعانى الأولية التي على أساسها تفهم التجربة ويحصل الإدراك الحسى . فالعقل أساس الحواس وموجه للإدراك الحسى .

والهجوم على دور الحواس في المعرفة يخدم فريقين : فريق السوفسطائية التي تنكر الحقيقة والعلم استنادا إلى خداع الحواس وقصورها ونسبيتها ... وفريق العقلين الذين يقدمون في الأهمية عليها طريقا آخر وهو العقل . ولكنهم لا ينكرونها كلية . ولعل أفسى العقلين على المعرفة الحسية ودور الحواس في المعرفة أفلاطون ، إلا أنه يعتبر الإحساس أول مراحل المعرفة ولكنه يعتبر دور هذه الحواس لا يعدو أن يكون مذكرا للنفس لتعود إلى علمها الأزلى الكامن فيها ، والذي نسيت به بسبب تعلقها بالبدن أو حلولها فيه . إذ يقول : « من الواضح أننا إذ ندرك شيئا بواسطة البصر أو السمع أو أية حاسة أخرى ، لا نصادف صعوبة في أن ينشأ لدينا من هذا الشيء تصور لشيء آخر . يشبهه أو يباينه ، كنا قد أنسيناه ، وكان قد ارتبط بذلك الشيء ، وعلى ذلك ، فكما سبق القول ، يقع أحد أمرين : إما أن هذه المعرفة كانت لدينا عند الميلاد وظللنا نعلمها طول الحياة ، وإما أن يكون أولئك الذين يقال عنهم إنهم يحصلون العلم بعد ميلادهم لا يفعلون أكثر من أن يتذكروا فما العلم إلا تذكر وكفى » (١٢٥) .

بينما جعل أرسطو للحواس دورا رئيسيا في المعرفة مع العقل إذ قسمها إلى حواس ظاهرة وباطنة . وجمع بين عملها وعمل العقل ، بل صرح بأنه لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس ، وأن المحروم حاسة محروم المعارف المتعلقة بها ، وجعل عمل العقل قائما على القوة التخيلية من القوى الحاسة . ولعل أرسطو قد حاول أن

(١٢٥) أفلاطون : محاورة فيدون (محاورات أفلاطون) : ص ١٤٣ - ١٤٤ .

يقف بهذا موقفا معتدلا بين الحسيين المتطرفين والعقليين المتطرفين ، إذ جعل الحواس جزءا من النفس بالإضافة الى العقل ، فعرف النفس بأنها « مابه نحيا ونحس وننتقل في المكان ونعقل أولا » (١٢٦) .

والحس عند الاتجاه العقلي الحديث كديكارت مثلا ، ليس مصدر أساسيا للمعرفة ، ولكنه مصدر أو طريق يقدم للفطرة بما فيها من أفكار فطرية مادة معرفة ، والمعاني إنما تستنبط من النفس أو إنما تعود إلى الحدوس العقلية ، بل إن الثقة بما تقدمه الحواس ، إنما يعود إلى وضوح البديهيات العقلية وتميزها ، أما المحسوسات قبل توثيق العقل لها فهي مصدر شك وخداع ، وأنه لا قيمة لإحساسنا دون أن نعرفها معرفة واضحة متميزة ، وإلا إذا التزمنا اعتبارها أفكارا فحسب (١٢٧) ، ومن ثم تكون لنا بها معرفة .

وعلى العموم فإن المذهب العقلي لا يتجاهل دور الحس أو التجربة في المعرفة ، ولكنه يرى أن التجربة ليست مصدرا وحيدا للمعرفة فضلا عن أن تكون المصدر الأهم ، فالعقل هو أهم من الحواس طريقا للمعرفة ، لأنه لا قيمة للحواس أصلا بغير أفكار العقل الأولية ، وبغير التفكير طريقا لإنتاج المعرفة ، والقياس الذي ينقلنا من معرفة عامة إلى معرفة خاصة وليس العكس .

مأخذ على التجريبيين :

ومن ثم فإن اقتصار التجريبيين على الحواس طريقا وحيدا للمعرفة ، يعرضهم إلى مؤاخذات كثيرة منها :

(١) إن في مذهبهم هذا تحديداً لطاقة الفكر البشري ، وإنقاصا لفعالية العقل ، ليس العقل بمفهومه التجريبي عندهم ، وإنما العقل طريقا للمعرفة . كما أن اعتبارهم الحواس أو التجربة هي الطريق الوحيد للمعرفة يوقعهم في تناقض واضح . ذلك أن هذه القاعدة التي يقررونها في اعتبار الحواس طريقا للمعرفة هل هي قضية حسية أى ثبوتها بالحس أم لا ؟ ومن المستحيل أن تكون ثابتة بالحس إذ أن التجربة أو الحس لا

(١٢٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٥٦ .

(١٢٧) ديكارت : مبادئ الفلسفة : ص ١٦٧ وما بعدها .

يمكن أن يكون دليلاً على صدق نفسه ، وإن لم تكن ثابتة بالحس فقد ثبت أنهم يؤمنون بحقائق وراء التجربة وليس ذلك إلا العقل .

(٢) إن المعرفة لو كانت محصورة في التجربة مصدراً وحيداً لها ، لما استطعنا أن نحكم باستحالة شيء مطلقاً ، ذلك أن الاستحالة بمعنى عدم إمكان وجود الشيء ، ليس مما يدخل في نطاق التجربة ، ولا يمكن للحواس أن تكشف عنه ، وكل ما هو في قدرة الحواس أن تقول : إنها لم تقع على هذا الشيء ، ولكن عدم قدرة الحواس على معرفة شيء لا يمكن أن يسلم إنكاره . ومن ثم فإن قول الحسيين إنه لا موجود إلا المحسوس بصيغة الحصر تجاوز الحدود اختصاصهم ، ذلك لأنهم حينئذ إما « مستنبطون ، وهو استنباط مجازفة تنقصه الأسس التي يقوم عليها الاستنباط الصحيح ، وإما متحاملون » (١٢٨) .

ومن ثم فإن الانتقال من الحكم باستحالة تصور شيء أو احساسه إلى الحكم باستحالة وجوده في الخارج هو استنباط شيء من شيء ، وهذا الاستنباط خارج على مذهب الحسيين أنفسهم .

إنه من المعلوم أن الحواس تخدع ومعارفها تحمل الخطأ ومن ثم فإنه ينقصها الشرطان الأساسيان للمعرفة وهما الضرورة وصدق التعميم (١٢٩) .

فالمعرفة القادمة لنا من الحواس ، ما الذي يضمن لنا أنها ضرورية ؟ إذ صدق ما تدل عليه الحواس لا يعرف إلا بالإحصاء ، والتجربة ، والملاحظة ، ولكن ما الذي يضمن لنا أن يكون هذا الصدق دائماً وهو يخضع لعوامل التغير من جهة الأشياء والظروف ، ومن جهة ملاحظتها ومشاهدتها ، وكلنا يعلم أن تغير الشيء وتغير الظرف وتغير مكان وزمان الملاحظة ، وبقية العوامل الأخرى يؤثر على نتائج التجربة أى يؤثر على المعطيات القادمة عن طريق الحواس .

كما أنه ما الذي يضمن لنا ، والحالة كذلك ، أن نعمم الحكم من الجزئى أو الفرد الذى أجرينا عليه التجربة على كافة أفراد النوع ؟ فالتعميم نفسه تجاوز لمصدر الحس

(١٢٨) د . سليمان دنيا : التفكير الفلسفى الإسلامى : ط ١ الخانجى ، القاهرة ١٩٦٨ : ص ١٣٨ .

(١٢٩) د . زكى نجيب : نظرية المعرفة : ص ٦٣ فما بعدها .

وليس مما يقع في خبرة الحواس .

وهذا كله يجعلنا أن نبحث عن آخر يضمن لنا الضرورة والتعميم في المعرفة .
وحيث إن الحواس لا يمكن أن تحقق هذين الشرطين وننقصهما المعرفة الحسية فلا بد
إذن من العقل الذي يصحح خطأ الحواس ويوجهها ، وتستند إليه في الضرورة
وصدق التعميم ، حتى نحصل على معرفة صحيحة صادقة .

(٤) ثم ما الذي تمدنا به الحواس من معرفة حتى يصح لنا أن نعتبرها مصدرا وحيدا
للمعرفة ؟ إن غاية ما تمدنا به الحواس هي آثار حسية لا تعدو أن تكون سوى مادة
خام أولية مفككة ، فإذا ما اجتمعت حول شيء في زمان ومكان ، تحولت إلى
معرفة . وتحول هذه الإحساسات إلى إدراك حسي أو إلى معرفة لا يكون بصورة
آلية ، ولا من تلقاء أنفسها ، بل لا بد لها من قوة إيجابية قادرة على تنظيمها
وتصنيفها ، وعلى إرادة تتوجه إلى هذه الإحساسات وهي العقل . ومن ثم فإن
« التداعي الآلي بين الإحساس والأفكار ليس متوقفا فقط على التجاور في الزمان أو
التشابه في التكرار ... أو ما إلى ذلك ، بل إنه خاضع فوق ذلك إلى غرض العقل .
فإحساساتنا وأفكارنا خدما لنا تنتظر دعوتنا ، فلا يأتي الأثر الحسي أو الفكرة إلى
أذهاننا إلا إذا احتجنا إليها فدعوناها . وإن لنا قوة تقوم بهذا الاختيار وهذا التوجيه ألا
وهي قوة العقل . هذا هو الدور الأول الذي يقوم به العقل في تحويل الإحساس الخام
إلى ثمار الفكر الناضجة والذي يتلخص بتحويل الإحساسات إلى مدركات حسية أي
إدراك الشيء في مجموعه . أما الدور الثاني وهو الأهم فهو الذي يتمثل بتحويل
المدركات الحسية إلى مدركات عقلية» (١٣٠) ، بما في العقل من صور ذهنية . فالحواس
إذن حتى يكون من مصادر المعرفة أو من طرقها . لا يستطيع أن يقدم شيئا ذا قيمة
في مجال المعرفة إلا بالاعتماد على العقل . ومن هنا نجد فهما يحترم الحواس والعقل معا
طريقين بالاعتماد على العقل وهو الفهم الإسلامي بصفة أساسية في مصدره الرئيسي
وهو القرآن الكريم ، ومنعكسا على فهم فلاسفة المسلمين ومتكلميهم .

٣ - الفهم الإسلامي لدور الحواس في المعرفة :

(١) إن القرآن لا يوافق أبدا على اعتبار الحواس طريقا وحيدا للمعرفة . كما أنه

(١٣٠) د . زكي نجيب محمود . نظرية المعرفة : ص ٧٧ .

لا يوافق أبدا رفض الحواس طريقا من طرق المعرفة . وإنما يعتبر الحواس بابا للعقل في المعرفة ، والحواس والعقل يعملان جميعا في عملية المعرفة . وهو يأخذ على كل من الحسيين والعقليين الحصر في الاقتصاد على طريق واحد للمعرفة وإنكار دور الحس ، أو العقل ، كما يأخذ عليهم تجاوزهم الحد في اعتبار الحس طريقا وحيدا ، وفي إهدار الحس طريقا من طرق المعرفة . أما احترام القرآن للحواس واعتبارها طريقا للمعرفة ، فلا أدل عليه من أنه ذكر السمع المتعلق بالإنسان وماله علاقة بهذه الحاسة ما يقارب من ثلاثمائة مرة ، كما ذكر البصر ومتعلقاته في ما يقارب مائتين وأربعة وستين موضعا ، ويمدح الله سبحانه في القرآن من استعمل نعمة الحواس في الوصول إلى المعرفة ، ويذم من اكتفى بهذه الحواس لتؤدي مجرد الدور الحيواني في الحياة وأفسد دورها المعرفي . واستخدمت الحواس لتدل على العلم القوى حيث يقول سبحانه في كل ذلك :

﴿ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا ﴾ (١٣١) ، ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ ﴾ (١٣٢) ، ﴿ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ ﴾ (١٣٣) ، ﴿ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ﴾ (١٣٤) .

ويقول ذاماً لمن لا يجعل هذه الحواس طريقا لمعرفة الله : ﴿ وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ (١) .

(٢) وقد جعل القرآن من المشاهد المحسوسة ، وآيات الكونية المنظورة دليلاً على وجود الله ووحدانيته وعظمته ، وطلب إلى الإنسان أن ينظر فيما حوله ومن حوله ، وإلى كتاب الكون المفتوح ببصره وسمعه وسائر حواسه . اذ يقول سبحانه : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴾ (١٣٦) ، ويقول سبحانه ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ ﴾ وإلى

(١٣١) الأنعام : ١٠٤ .

(١٣٢) الأنعام : ٤٦ .

(١٣٣) الحجر : ١٥ .

(١٣٤) الأنعام : ٣٦ .

(١٣٥) الأعراف : ١٧٩ .

(١٣٦) الروم : ٢٣ .

السماء كيف رفعت * وإلى الجبال كيف نصبت * وإلى الأرض كيف سطحت ﴿١٣٧﴾ و ﴿١٣٨﴾ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخرين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون ﴿١٣٨﴾ و ﴿١٣٩﴾ إن الله فالحق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأني تؤفكون * فالحق الإصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم * وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون * وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون * وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات وأعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن في ذلكم آيات لقوم يؤمنون ﴿١٣٩﴾ . وغير ذلك كثير .

(٣) وقد جعل القرآن دور الخواص مع العقل في المعرفة ، ولم يجعلها مصدرا مستقلا . فإنها وإن كانت مهمة بحيث إن تعطيلها يؤدي إلى تعطيل العقل كما قال سبحانه: ﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها وهم أعين لا يبصرون بها وهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾ (١٤٠) . إلا أنه لم يجعلها مصدرا مستقلا . بل إن الآيات الكثيرة في القرآن لتشير إلى أن الدور الأهم والأساسي هو للعقل ، مع كون الخواص طريقا أو بابا من أبواب المعرفة العقلية . بل إن العقل يحول المعرفة الحسية إلى معرفة عقلية . مما يدل على ذلك قوله سبحانه: ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾ (١٤١) ، ﴿ وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ﴾ (١٤٢) .

(١٣٧) الغاشية : ١٧ - ٢٠ . (١٤١) الاسراء : ٣٦ .

(١٣٨) البقرة : ١٦٤ . (١٤٢) النحل : ٧٨ ، الملك : ٢٣ ، السجدة : ٩ .

(١٣٩) الانعام : ٩٥ - ٩٩ .

(١٤٠) الاعراف : ١٧٩ .

فالحواس تؤدي دورها في تقديم مادة للعقل ، الذي يقف وراءها ليجعل من هذه الإحساسات إدراكات ومعارف حقيقية . ودور العقل هنا ليس ذلك الدور السلبي ، كما عند جون لوك ، وإنما هو دور إيجابي . وإذا كان الفكر حكما على الشيء فإن الحس أحد عوامل هذا الفكر بالإضافة إلى العوامل الأخرى وهي الواقع والدماغ والمعلومات السابقة أو العقل . فالواقع مصدر المعلومات الحسية والحواس تنقل هذا الواقع إلى الدماغ ، والدماغ يميز هذا الانطباع للواقع ، والمعلومات العقلية تربط هذه العوامل لتكوين حكم هو الفكر^(١٤٣) . والحس هنا في عملية المعرفة أو الفكر لدى الإنسان يختلف تماما عن التمييز الغريزي الذي يتم لدى الحيوان من تكرار الإحساس بالواقع ، من أجل إشباع مركز الإحساس أو الحاجة العضوية . ومن ثم فإن الحس يخدم الطريقة العلمية ، لأنها تقوم على إجراء التجارب للوصول إلى الحقيقة ، وذلك بإخضاع المادة لظروف وعوامل جديدة وملاحظتها ومقارنتها بظروفها وعواملها الأصلية ، ثم يستنتج من هذه العملية حقيقة علمية تجريبية . وبالملاحظة والتجربة ثم بالموازنة والترتيب ثم بالاستنباط القائم على المقدمات العلمية ، نصل إلى حقيقة علمية تكون مادة للتفكير ، أو للطريقة العقلية التي هي أساس التفكير وأساس الحكم^(١٤٤) .

(٤) وإذا كانت التجربة أو الحواس تساهم بقدر ما في عملية المعرفة ، إلا أنه من الخطأ الكبير والمغالطة الواضحة اعتبارها مصدرا وحيدا وميدانا وحيدا للمعرفة . بل هي لا تعدو أن تكون فرعاً واحداً من فروع المعرفة العقلية . وهنا يقف القرآن في وجه كل من المذاهب الفلسفية : التجريبية التي تعتبر التجربة المصدر الوحيد والميدان الوحيد للمعرفة ، والعقلية التي تنكر دور الحواس في المعرفة ، والنقدية التي تحد المعرفة بأنها المعرفة في حدود الظواهر التجريبية ، أو في حدود عالم الشهادة بالتعبير القرآني الفريد . ذلك أن القرآن جعل من عالم الشهادة وما فيه من محسوسات ، ينظر فيها بالنظر العقلي طريقاً عقلياً إلى معرفة جديدة غيبية ، هي وراء عالم الحس والشهادة ، وعلى رأس هذه المعرفة الإيمان بوجود الله سبحانه ووحدانيته .

(١٤٣) سميج عاطف الزين : طريق الإيمان : ص ١٣ .

(١٤٤) المرجع السابق : ص ٢٤ - ٢٥ .

(٥) وموقف القرآن هذا كان له أثره في آراء المتكلمين وفلاسفة المسلمين ، من حيث المبدأ ، وهو أن الحس خادم العقل ، وتابع له يمدّه بما يحتاج إليه من صور المعلومات في مختلف الحقول والميادين المادية . كما يقول الغزالي : « والحس يدرك التعدد والتباين بتباين المكان أو الزمان . فإذا رفعنا عسر عليه التصديق بأعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حاصلة فيما هو في حيز واحد » (١٤٥) .

والجويني من متكلمي المسلمين يرى أن الحواس أساس أو طريق من طرق العلم مثلها مثل البديهيّات (١٤٦) . وقد جعل البغدادي كذلك العلم الحسي أحد أقسام العلم الضروري وقسيما للعلم البديهي (١٤٧) .

ولعل تقدير دور الحواس والعقل في المعرفة في الإسلام ، أدى إلى منهج تجريبي فيما يتعلق بعالم الشهادة ، وجعل هذا المنهج خادما للإيمان . في الوقت الذي لا يصح فيه لهذا المنهج أن يُنصَّب نفسه حكما أو معيارا لما هو خارج ميدانه . ومن هنا كانت المخالفة للمنهج التجريبي غير الإسلامي بالغة ، لأنه لم يجعل لهذا المنهج ضابطا وهدفا كما فعل الإسلام ، إذ إنه جعل التجربة متجاوزة لحدود العالم الحسي أو عالم الشهادة إلى عالم الغيب الذي لا يخضع لمقاييس التجربة الإنسانية ، بينما جعل القرآن قوانين عالم الشهادة التجريبية لا تنفع إلا في عالم الشهادة ، ولا يتجاوز دورها بالنسبة لعالم الغيب سوى أنها تسلم بوجوده . وهذا بخلاف نسبية « كانت » التي جعلت عالم الغيب خارجا عن نطاق قدرة العقل . بينما يرى الإسلام أن بإمكان العقل ، ومن خلال قوانين عالم الشهادة ، أن يسلم بوجود عالم الغيب وإن كان لا يستطيع أن يدلي بتفاصيل هذا العالم ، وإنما تكون المعرفة التفصيلية عنه من طريق آخر فوق قدرة هذا الإنسان وهو طريق الوحي .

ومن قواعد هذا المنهج التجريبي التي وضعها الحسن بن الهيثم ، مما أثر عنه في كتاب المناظر قوله : « ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات ، وتصفح أحوال المبصرات ، وتمييز خواص الجزئيات ، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال

(١٤٥) الغزالي : معيار العلم : ط ٢ ص ٦٣ .

(١٤٦) الجويني : الإرشاد : ص ١٢ ، ١٣ .

(١٤٧) البغدادي : أصول الدين : ص ٨ .

الإبصار ، وما هو مطرد لا يتغير ، وظاهر لا يشتبه ، من كيفية الإحساس . ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب مع انتقاد المقدمات والتحفظ في النتائج ، ونجعل فرضنا في جميع مانستقره ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقد طلب الحق لا الميل مع الآراء ... فلعلنا ننتهى بهذا الطريق الذى به يثلج الصدر ونصل بالتدرج والتلطف إلى الغاية التى عندها يقع اليقين ، ونظفر مع النقد والتحفظ التى يزول معها الخلاف وتنحسم بها موارد الشبهات ... » (١٤٨) .

وبهذا ننتهى إلى أن للحواس دورا مع العقل في المعرفة ، ولكنه مع أهميته ليس دور مستقلا .

(ب) مجالات المعرفة الحسية وخصائصها وتقييمها

يمكننا بعد ذلك أن نذكر أهم خصائص المعرفة الحسية ومجالاتها وقيمتها في المعرفة فنقول :

١ - إن أهم خصائص المعرفة الحسية أنها معرفة متصلة بالمحسوسات المادية ، فعالم الحس أو عالم الشهادة بتعبير القرآن هو مجال هذه المعرفة . إذ تقوم فيه الحواس بتأكيد واقعية عالم الشهادة وخارجيته واستقلاله عن الذات العارفة . ولكن هذه المعرفة في تأكيدها لدور الحواس في إثبات خارجية العالم الحسى وواقعيته ، لا تستقل بها وحدها إذ ليس في الإحساس حكم وإنما الحكم للعقل ، وإن كان العقل لا يستطيع أن يحكم بشيء في عالم المحسوسات دون أن تقدم له الحواس مادة المعرفة أو صورة عن هذه الأشياء في الواقع . فالمعرفة العلمية أو المعرفة التجريبية في طورها النهائى ، إنما تقدم علما بمجاله الكون أو عالم المحسوسات . وقيمة الحواس هنا أنها تقدم صورا متفرقة عن الأشياء تجتمع لدى العقل فينظمها ويصفها ويحكم عليها .

(١٤٨) عن مقالة في مجلة الحياة الثقافية بتونس ، عدد العلم والإيمان في الإسلام ١٩٧٥ : للدكتور السويسى : ص ١٩٦ .

٢ - ومجال الكون مجال واسع تطلعننا فيه الحواس على ظواهر الأشياء ، ولا نستطيع أن تطلعننا على حقيقة الأشياء وكنهها . ومن هنا كان خطأ التجريبية التي تدعى أن الحواس والمعرفة الحسية ، هي التي تعطينا صورة صادقة عن الواقع وعن حقائق الأشياء وكيفياتها . ومن ثم كان متكلمونا المسلمون يعلمون خطورة هذا الادعاء من مثل المذاهب التجريبية ، فكان تقييدهم لدور الحواس وقيمتها في المعرفة ومجالها ، فهي تؤكد وجود الأشياء ولا تعطى الأشياء وجودها ، وتؤكد واقعية الأشياء ولكنها لا تستطيع أن تدعى أنها تصل إلى حقائقها وكيفياتها ، ذلك أن أعلى أنواع المعرفة وهي معرفة الألوهية ، ليست داخلة في حقيقتها في مجال الحواس . والاستدلال على عالم الغيب ليس من لوازمه ولواحقه في المعرفة معرفة حقيقته وماهيته وفحواه وكنهه ومن ثم كان دور الحواس ومجالها قاصرا عن الدخول إلى هذا المجال وإن التقدم العلمى مهما بلغ في مجاله التجريبي لا يستطيع أن يعطينا أكثر من التأكيد على وجود العالم المحسوس ، ولكنه سيقى قاصرا عن الدخول إلى ساحة المجهول بالنسبة لنا وهو حقيقة الأشياء وكنهها .

٣ - والمنهج القرآنى هنا متميز في تقييم دور التجربة ومجالها عن كل المذاهب الفلسفية ، ذلك أنه لا يقبل ادعاء المذهب التجريبي في الاقتصار على الحواس طريقا للمعرفة ، والاقتصار على عالم الشهادة مجالا لها . كما يجعل الحواس بابا للمعرفة العقلية وأنه لا قيمة للحواس في عملية المعرفة بدون العقل الذى يوجهها ويضبطها ويجمعها ويرتب صورها ويعطى أحكاما على مجالاتها . كما يخالف تقييم المذهب الافلاطونى المتطرف في تقييم دور الحواس الذى يجعلها لا تعدو أن تكون أشباحا أو ظلالا للحقيقة العقلية ولا يعدو دورها التذكير ، بل هي حجاب تحول دون الوصول إلى الحقيقة (١١٤٩) . كما يخالف المذهب النقدي لدى « كانت » الذى جعلها المضمون التجريبي للقوالب الفطرية أو لمقولاتى المكان والزمان ، وإن كان المذهب النقدي أقرب من سابقه إلى الحقيقة ، إلا أنه أخطأ إذ قصر دور العقل النظرى في العمل مع الحواس فحسب أى اقتصر على الظواهر الحسية فحسب ، وفطمه عن معرفة مجال علم الغيب . ونحن نقدر له محدودية الإنسان في معرفته وعجز عقله عن الوصول إلى كنه الأشياء وحقائقها ، ولكننا نجعل للعقل دورا مع الحواس ومن خلال النظر في

(١٤٩) هنتر ميد : الفلسفة : ص ٦٦ .

عالم الشهادة وقوانينها ، يمكنه به أن يستدل على مبدأ وجود عالم الغيب ، وإن كان بحاجة بعد ذلك إلى الوحي لمعرفة تفصيلاته .

٤ - كما أن من خصائص المعرفة الحسية أنها محكوم عليها بالتغير بحسب الشخص والظروف والعوامل التي تتحكم في التجربة . وكل هذا يدعو إلى ضرورة ارتباط الإدراك الحسي أو الإحساس بالعقل الذي يضبط ظروف التجربة ، ويقوم بعملية الاستنباط والاستنتاج ، فيعطى للمعرفة الحسية ثباتا حتى يتصف هذا الإحساس بأنه علم أو معرفة .

٥ - كما أن المعرفة الحسية ذات طبيعة جزئية أى تدلنا على الأفراد والجزئيات ومن ثم فمجالها أن تعرفنا على ما يحتويه الكون أو عالم الشهادة من أفراد وطبائعها من خلال التجربة . وقد جعل القرآن التعرف بالحواس على هذه المخلوقات وأفرادها وطبائعها من دلائل عظمة الله ، وتصلح لأن تكون دليلا على وجوده ووحدانيته وحكمته ، كما قال سبحانه : ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض وما بينهما من دابة وهو على جمهم إذا يشاء قدير ﴾ (١٥٠) . وقال عز وجل : ﴿ ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون ﴾ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين ﴾ ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغائكم من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون ﴾ ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحيى به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ . وذكر سبحانه بآلائه ونعمه المشاهدة فقال : ﴿ والأرض وضعها للأنام ﴾ فيها فاكهة والنخل ذات الأكمام ﴾ والحب ذو العصف والريحان ﴾ فبأى آلاء ربكما تكذبان ﴾ خلق الإنسان من صلصال كالفخار ﴾ وخلق الجان من مارج من نار ﴾ فبأى آلاء ربكما تكذبان ﴾ (١٥٢) . وغير هذا كثير في القرآن من آيات تثير العقل لتوجيه نظر

(١٥٠) الشورى : ٢٩ .

(١٥١) الروم : ٢٠ - ٢٤ .

(١٥٢) الرحمن : ١٠ - ١٦ .

الحواس إلى أفراد المخلوقات ، وإلى عالم الشهادة بما فيه من عجائب وطبائع وما يثير الإعجاب ، لتكون هذه المعرفة الحسية أو العلمية التجريبية بهذه الأشياء طريقا لاستدلال العقل على وجود الله ووحدانيته وعظمته ، مما يقتضى الإيمان به سبحانه ، وزيادة اليقين وإخلاص العبادة له وحده سبحانه .

وعلى ذلك فالمعرفة الحسية تركز على الوحدة النوعية أو على الأفراد وليس على الجنس لأن ذلك من شأن المعرفة العقلية التى تعمم الظواهر الفردية وتجعلها فى مقولة الكليات . ومن ثم فالمحسوسات موضوع المعرفة الحسية . وتنقسم إلى ثلاثة كما قال أرسطو من قديم ، محسوس خاص لكل حاسة ، ومحسوس مشترك بين الحواس كاللون والعدد ، ومحسوس بالعرض مثل قولنا هذا الأبيض هو ابن فلان (١٥٣) .

ونلاحظ كذلك أن المعرفة الحسية تطلعنا على المحسوس فى مجال مخصوص أو فى الحيز المحدود عليه بالزمان والمكان .

٦ - ولهذه المعرفة قيمة كذلك فى تمهيد الطريق للعقل وتسهيل المعرفة للأشياء وتسهيل عقد الصلة بين الإنسان والكون : صلة الانتفاع والتسخير وصحة التأمل والاعتبار . ومن ثم فالحواس موظفة وخادمة للعقل فى نظر القرآن . والخادم لا يكون بديلا عن سيده فى حال من الأحوال . وإذا ما نظرنا إلى استعمال القرآن لهذه الحواس نجده يحرص على توظيفها فى خدمة الإيمان ، وخدمة الإنسان ، وهو يؤدى دوره العرفى فى الحياة ، والذى يقع على قمة هذا الدور أمانة الهداية التى كلفها الإنسان كما قال تعالى : ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ﴾ (١٥٤) .

والمعرفة الحسية هى إحدى مقدمات الدليل العقلى ، إذ تكون يقينية فى تأكيدها على الأشخاص والأحداث المرئية فى العالم الخارجى . وقد عدها فلاسفة المسلمين ومتكلموهم فى مرتبة البديهيات ، بل جعلوها قسيمة لها وجعلوها - البديهيات

(١٥٣) د . صليبا : تاريخ الفلسفة العربية : ص ٨٠ .

(١٥٤) الأحزاب : ٧٢ .

والحسيات - قسمين للعلوم الضرورية^(١) ، التي تقف عليها المعرفة النظرية .

٧ - والحواس ذات طبيعة ناقصة لأنها تمثل جزءا من الوجود الإنساني الذي يقوم على كينونة إنسانية مزدوجة ، تجمع بين الحواس والعقل ، وبين المادة والروح وتبيى للإيمان بعالم الشهادة وعالم الغيب . والكينونة الإنسانية كينونة ذات فعالية في عملية المعرفة ، سواء في الإدراك الحسى أو في الإدراك العقلى . وليست سلبية تتلقى وتقبل أثر الاحساس وتتحكم فيها ظواهر الكون المحسوس . وإنه مع الاعتراف بنقص الحواس وعيوبها^(١٥٥) ، إلا أن ذلك لا يبرر الهجوم عليها ، لأنه يمكن إكمال هذا النقص وتصحيح هذه العيوب بالعقل وتوجيهه . كما أن الاعتراف بدور الحس في المعرفة لا يحوّل للمذهب التجريبي أن يجعلها هى المصدر الوحيد ذات القيمة الرئيسية في المعرفة مع إنكار دور العقل بصورته الإيجابية ، وإلا أدى هذا الادعاء إلى موجات السفسطة والشك وإنكار الحقائق ونسبية المعرفة بل ضيق مجالها وانحسار ميدانها .

وعلى ذلك فإننا إذا كنا بصدد تقييم سليم للمعرفة الحسية فإنه يمكن القول : بأننا مع اعترافنا بعجز الحواس ومحدود ومحدوديتها وعيوبها وفرديتها إلا أنها تقوم بدور في المعرفة مع العقل ، فهى أبواب المعرفة العقلية المنفتحة إلى عالم الشهادة ، والتي لولاها لما استطاع العقل أن يقدم حكما على هذا العالم المحسوس ، ولكنها مع ذلك ليست مصدرا وحيدا للمعرفة كما أنها ليست مصدرا مستقلا . وإذا كانت المعرفة الحسية أو المعرفة العلمية - التجريبية - بابا للمعرفة العقلية ، فإن المعرفة العقلية أعم في دورها من العمل مع التجربة . وهذا هو موضوع الفصل القادم ، إن شاء الله تعالى .

(١٥٥) يقيم الغزالي الحواس فيضرب لنا مثلا بحاسة البصر ليدلنا على سبعة عيوب فيقول : « اعلم أن نور البصر موسوم بأنواع من النقصان ، فإنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه ، ولا يبصر ما بعد منه ولا ما قرب ، ولا يبصر ما هو وراء حجاب ، ويبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها . ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها ويبصر أشياء متناهية ولا يبصر مالا نهاية له ويغلط كثيرا في إبطاره فيرى الكبير صغيرا ويرى البعيد قريبا والساكن متحركا والمتحرك ساكنا . فهذه سبع نقائص لاتفارق العين الظاهرة » انظر : الغزالي : مشكاة الأنوار من مجموعة القصور العوالي : ج ٢ مكتبة الجندى القاهرة ١٩٧٠ : ص ٧ .

البَابُ الثَّالِثُ الْمَعْرِفَةُ الْعَقْلِيَّةُ

وفيه :

تمهيد :

الفصل الأول :

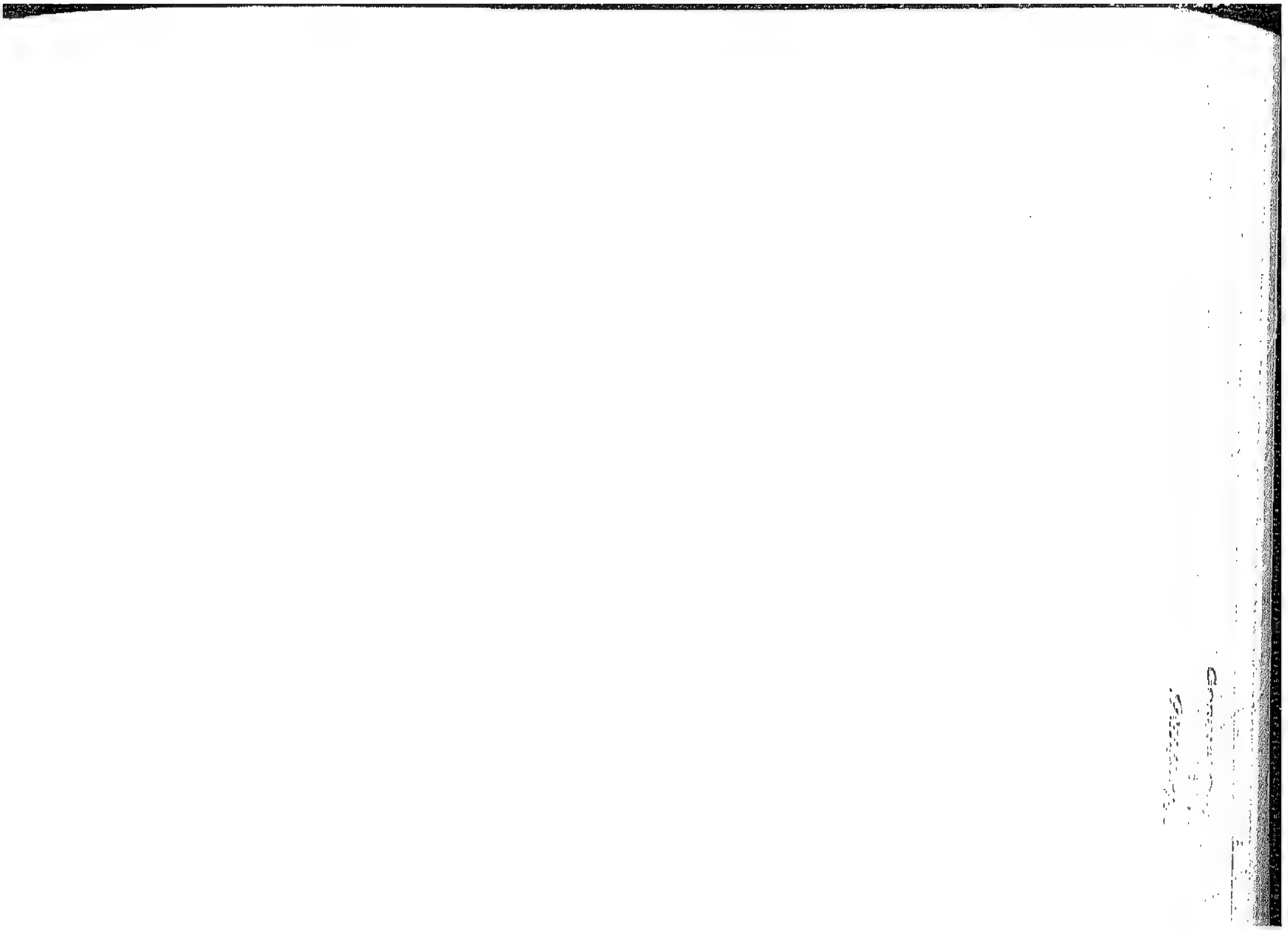
العقل وقواه وعلاقته بالحواس .

الفصل الثاني :

الإدراك العقلي ودوره في تحصيل المعرفة .

الفصل الثالث :

مجالات المعرفة العقلية وخصائصها وتقييمها .



الباب الثالث

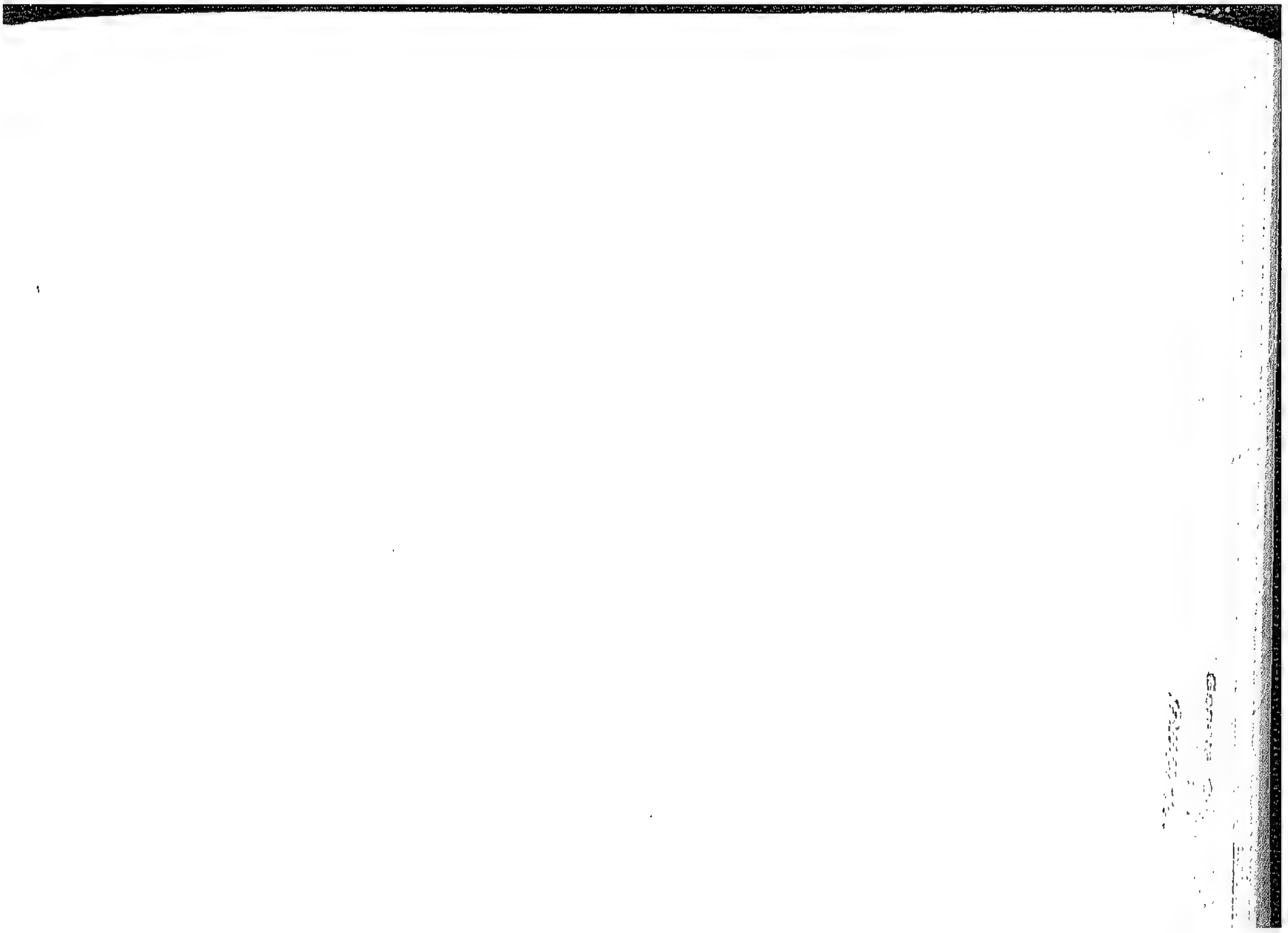
المعرفة العقلية

(تمهيد)

إن الميزة الأساسية التي فضل الله بها الإنسان على سائر المخلوقات ، أنه كائن عاقل أو مدرك أو مفكر . ومن ثم فلا يستطيع مذهب أن ينكر المعرفة العقلية إذ هي ميزة الإنسان بما هو إنسان . وإن أشد المذاهب تطرفا - الحسيين الرواقيين - ليعترفون بالعقل ، ولكنهم يفضلون عليه الحس ، طريقا للمعرفة ، بل يؤولونه العقل على أنه حاسة من الحواس . وإذا كانت المعرفة العقلية معترفا بها نوعا من أنواع المعرفة وأنها تقوم على طريق المعرفة وهو العقل ففيم الخلاف إذن ؟

إن الخلاف إنما هو في فهم العقل طبيعته وتكوينه ، بحسب العقيدة في الوجود لدى كل فريق . كما يكمن الخلاف كذلك في علاقة هذا الطريق من طرق المعرفة بالطريق الحسي السابق . وعلى ضوء الإجابة المختلفة في طبيعة العقل وعلاقته بالحواس تكون الإجابة مختلفة كذلك في تفسير الإدراك العقلي ، وتقدير دوره في بناء المعرفة . ومن ثم في مدى فعاليتها في معرفة قمة موضوعات المعرفة وهي الإيمان بالله تعالى . وهنا يكون الخلاف كذلك في مجالات المعرفة العقلية ، هل هي مقتصرة على عالم الشهادة أم أنها تشمل عالم الغيب ؟ وماهي خصائص هذه المعرفة وقيمتها ؟ .

وسنوجز العبارة في هذا الفصل في هذه الأبحاث بين القرآن والفلسفة بحيث نعرض نظرية مذاهب الفلسفة الرئيسية : العقلية والتجريبية ، ونعرض نظرية فلاسفة المسلمين باعتبارها نظرية توفيقية . ونعرض مافهمناه على أنه نظرة القرآن في كل مسألة من هذه المسائل إن شاء الله تعالى .



الفصل الأول العقل وقواه الإدراكية وعلاقته بالحواس

سبق أن تعرضنا لمعنى العقل ومفهومه في اللغة وفي اصطلاح فلاسفة المسلمين^(١) ، حيث عالجنا هناك العقل على أنه قوة النفس الإدراكية أو على أنه النفس الناطقة . وقد تحدثنا كذلك عن نظرة القرآن لهذا الجانب من البحث في العقل . وقيّمنا على أساسه نظرة فلاسفة المسلمين بحيث أرجعنا نظريتهم في العقل وعمله في الإدراك إلى نظريتين — بحسب المدارس الفلسفية الموجهة لهم ، وبحسب توفيقهم بين الدين والفلسفة — هما نظرية الإشراف ونظرية الاتصال . ومن ثم فإننا لانعيد ماقررناه هناك ، وإنما نعالج هنا النظرة الإجمالية لمفهوم العقل وقواه الإدراكية وعلاقته بالحواس ، بين القرآن والفلسفة .

(أ) مفهوم العقل وقواه الإدراكية بين القرآن والفلسفة

١ - العقل وقواه الإدراكية في النظرة الفلسفية :

يغلب على النظرة الفلسفية اعتبار العقل جزءا من النفس ، تسميها النفس الناطقة ، كإحدى قوتى النفس الناطقة ، وتقابل قوة النفس الحاسة . ومن ثم اصطبغ مفهوم العقل بنظرتهم إلى النفس .

أ - فالمذهب الحسية تنظر إلى النفس نظرة مادية إذ هي جسمية ومن ثم فإن نظرتهم إلى العقل نظرة مادية فهو جسم وفعله جسمي كذلك ، وأفكار العقل وإن كانت لاجسميات إلا أنها أفعال الأجسام^(٢) . والعقل في نظرة الفلسفة التجريبية

(١) انظر هذا البحث : طبيعة المعرفة عند فلاسفة المسلمين .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٢٦ .

الحديث لدى جون لوك مثلاً « عنصر أولى بسيط التكوين لا يتجزأ ولا يتحلل كما هو الشأن في الشيء المادى^(٣) ». إلا عند الموت . وهو في معناه أحد قسمي التجربة الحسية ، إذ إن المعرفة عنده حسية ، أو تجريبية والتجربة نوعان : تجربة حسية تعتمد على الإحساس وتقوم على تقديم الانطباعات الحسية للعقل ، الذي يشبه الصفحة البيضاء . وتجربة باطنية أو هي التأمل العقلي الذي يعتمد على التفكير العقلي ، الذي يربط هذه الإحساسات ويكون عنها الأفكار . وهنا نلاحظ أن المذاهب الحسية تجعل من العقل عضوا ماديا هو الدماغ ، الذي يستقبل الآثار الحسية ويقوم بدوره المادى في المعرفة كانعكاس لأثر الواقع . إذ الفكر عندها انعكاس الواقع المادى على الدماغ وأن الفكر ثمرة الدماغ والدماغ هو عضو الفكر كما تقول الماركسية^(٤) .

ب - أما المذاهب العقلية : فإنها تنظر إليه على أنه جوهره فمثالية أفلاطون تنظر الى النفس على أنها من طبيعة عالم العقل أو عالم المثل المفارق للمادة . وهي روحية تدرك الروحيات أى فيها قوة ادراك وهي بحلولها في البدن اجتمع إليها قوة الشهوة والغضب^(٥) . والنفس هي واحدة وهذه قواها ، وهي بسيطة . وعلى ذلك فالعقل طبيعته مفارقة ومن عالم المثل . وهو ليس بحاجة إلى المادة بل البدن كإداة يعوق تعقله ، وسعادته بتعقل عالم المثل . فالبدن عائق له عن هذه السعادة . والمحسوسات إنما تذكر العقل بعالم المثل أو بالحقائق في العالم العقلي التي هي الحقيقة ، والمحسوسات إنما هي ظلال وأشباح لتلك الحقائق العقلية المفارقة الصرفة .

كما أن أرسطو حارب الماديين في اعتبار العقل نوعا من الحواس وحارب في الوقت نفسه اقتصار فهم العقل على أنه قوة مفارقة ، وطبق عليه مبدأه في القوة والفعل ، فكان عنده قوة للنفس التي عرفها بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلى »^(٦) بل هو

(٣) د . عزمي إسلام : جون لوك : ص ٣٢ .

(٤) جورج بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية : ٢٥٩/١ .

(٥) لا يخلو رأى أفلاطون في ماهية النفس من غموض وتردد فهو يحدها في محاوره (فيدون) تارة بأنها فكر خالص وتارة أخرى بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم دون بيان ارتباطهما ولأيتهما الأساسية وفي محاوره (الجمهورية) يرد أفعال النفس إلى ثلاثة : الإدراك والشهوة والغضب والنفس لها جزعان : جزء ناطق للإدراك وهو العقل وغير ناطق للشهوة والغضب والغضب متوسط بين الشهوة والعقل .

د . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٨٩ ، ٩٠ .

(٦) المرجع السابق : ص ١٥٦ .

النفس الناطقة أى النفس من جهة ماتعقل . ويفرق أرسطو بين عقليين : العقل الهولاني الذى هو بالقوة أو المنفعل أو مجرد الاستعداد الذى يمكن الإنسان من إدراك معانى الأشياء وصورها . والعقل الفعال الذى ينتزع هذه المعانى أو الصور . والعقل المنفعل أو الهولاني فى نظره ، كذلك ، هو جزء النفس الذى يتشكل بالصور العقلية ويقبلها ، ويخرجه من القوة إلى الفعل بتأثير العقل الفعال . وعلى ذلك فالعقل عند أرسطو قوة صرفة ، ومفارق لكل عضو ، وروحى بقسميه المنفعل والفعال ، وإن كان يعترف بالتجربة وأن المعقولات للعقل موجودة بالقوة فى الصور المحسوسة غير مفارقة وأنه لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس . والعقل عند ديكارت هو الذى يقف وراء المعرفة ذلك أن النفس متحدة بالبدن ولكنها ليست متجزئة منقسمة كتجزئته وانقسامه . ومن ثم فمع اتحادها به هى غير له . وهى لا تتلقى الأثر مباشرة من أجزاء البدن بل تتلقاه من المخ ، إذ إن أصغر أجزاء المخ الذى تعمل فيه والتي يسمونها الحس المشترك^(٧) . وديكارت هنا يرى أن الجسم متصل بالنفس اتصالا مباشرا عن طريق جزء واحد من الجسم هو الغدة الصنوبرية^(٨) ، والإحساسات تنتقل من الأعصاب إلى هذا الجزء من المخ الذى تحيى منه وتنتهى إليه هذه الأعصاب وتبعث حركة كى تجعل النفس تحس^(٩) .

جـ - أما فلاسفة المسلمين : فقد ساروا كذلك على النهج الفلسفى فى اعتبار العقل جزء النفس المدركة .

فقد جعله ابن سينا العقل النظرى فى الإدراك الذى يقابل العقل العملى فى الأخلاق وظيفة للروح الإنسانية ، بناء على أن الإنسان مزدوج فى طبيعته فهو جسم وروح ، فقال : « الروح الإنسانية : هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منقوضا عنه اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير . وذلك بقوة تسمى العقل النظرى وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى كصقالها »^(١٠) . وفلاسفة

(٧) ديكارت : التأملات : ترجمة د . عثمان أمين ط ٥ الانجلو ١٩٧٤ : تأمل ٦ ص ٢٦٣ ، ٢٠٤ .

(٨) كما فسر ذلك د . عثمان أمين . انظر المرجع السابق : هامش ٢٦٤ .

(٩) المرجع السابق : ٢٦٤ - ٢٦٥ .

(١٠) ابن سينا : تسع رسائل (رسالة فى القوى الإنسانية) : ص ٦٣ .

المسلمين كما هو معروف ينون نظرتهم للعقل على نظرتهم للنفس وكيفية خلقها ، فهو فيضى إشراق عند الفارابي وابن سينا وقائم على نظرية الاتصال كما عند ابن رشد .

وهو على مراتب أو هو ذو قوى هي العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد وهنالك العقل القدسي^(١١) .

٢ - العقل في القرآن الكريم :

لقد أخطأت الفلسفة عموما في فهم العقل ، حيث قررت أن تبحث في مكان المعرفة العقلية أهي في العقل أولا ؟ وأين موضع هذا العقل هل هو المخ أو الدماغ ؟ وهذا الخطأ مترتب على تعريفهم للنفس وعلى القول بجوهرية العقل سواء كان مفارقا أو متصلا بالبدن أيما الاتصال .

والقرآن في نظره للمعرفة العقلية ، أو للمعرفة الإنسانية المميزة للإنسان عن الإدراك الغريزي في الحيوان ، لا يجعل العقل جوهرًا بل يجعله عرضًا أو صفة مميزة للإنسان ذلك أن الإدراك وظيفة الروح سواء كان الإدراك عقليا أو حسيا ، ولا يمكن حصر الإدراك بصورة دقيقة في جزء معين دون غيره في الإنسان ، لأن الإنسان مخلوق من مادة وروح ، وتعمل كينونته الإنسانية بشكل متكامل ومتناسق وبسر لا يعلمه إلا الله سبحانه . وإن كان لنا ثمة علم فلا يعدو أن يكون وصفا لهذا الإدراك بحسب المدركات ، المحسوسات والمعقولات . وبحسب ما بين القرآن من أوصاف وعمليات - كما سيأتي بيانه - .

فالقرآن مثلا لم يتحدث ولا في كلمة واحدة عن العقل بصيغة العقل وإنما ذكر التعقل أى الوظيفة أو العملية التى هى : تعقلون ويعقلون وعقلوه ونعقل ، وقد ذكرت هذه الوظيفة للإنسان في القرآن في تسعة وأربعين موضوعا ، ولم يعن بها أبدا عضوا أو جوهرًا اسمه العقل بل نجد أنه لم يعز التعقل الى عضو في الرأس وإنما عزاه الى جهة أخرى سماها القلب وهى ليست طبعا تلك الغدة الصنوبرية المادية وإنما هى

(١١) ابن سينا : المرجع السابق : ص ٦٤ ، ٦٦ ، ٦٧ والنجاة : ص ١٦٥ - ١٦٦ والشفاء - النفس - طبعة الهيئة : ص ١٨٦ ، ١٨٧ وانظر نفس البحث قوى العقل عند فلاسفة المسلمين : ص ٣٣٣ ومابعدا .

اللطيفة المدركة فقال سبحانه : ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ﴾ (١).

كما ذكر القرآن كذلك وظائف للعقل مثل : التذكر والتفكير والنظر والذكر والفقه والتدبر ، لتدل كلها على ما يدل على التعقل ، من وظائف للإنسان ، بما هو إنسان مميز على سائر المخلوقات ، ويقوم بدور القيادة والاستخلاف في هذا الوجود المحسوس أو في عالم الشهادة والحياة الدنيا .

كما ذكر القرآن أعضاء نسب إليها هذه الوظائف . كالقلب والفؤاد وذكر ألفاظا تدل على حقيقة الإنسان كاللب ، والحلم وتدل على أنه فيه قوة رادعة ، كالنهي والحجر . ومدح أولى الألباب وأولى النهي ، وإن كانت الكلمتان تدلان على ما يميز به الإنسان على غيره ، وعلى ما يطلقه جمهور الناس من وقار وهيبة وهيئة محمودة للإنسان ، وعلى ما يحسنون اكتسابه من علم ينفع وعلى ما يدل على صحة الفطرة واستقامتها . ولا أظن أن نسبة التعقل والفقه إلى القلب ، وجمع الفؤاد إلى البصر والسمع ، يدل على نسبة مادية فيكون المقصود من القلب هو العضو المادي ومن الفؤاد هو وسط القلب كموضع مادي كذلك ، بل إن لذلك توجيها مفاده أن القلب موضع أعمق الأفكار وأصدقها وأوثقها ، ودلالة على المعرفة العميقة ، ولاحتمال أن حركة القلب بالدم الذي ينبض يدل على الحياة ، فترتبط المعرفة أو الإدراك أو عمل الكينونة الإنسانية بحياة القلب . وأن التعبير بالفؤاد الذي هو « وسط القلب وهو من القلب كالقلب من الصدر » (١٣) ، كما قال تعالى ﴿ فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ﴾ (١٤) ، إنما يدل على عمق المعرفة وأنها راجعة إلى حقيقة الإنسان المميز بها . أو كما قيل من أن مادة الفؤاد في اللغة تدور على حمى وشدة حرارة (١٥) ، اذ قالوا فأد اللحم فأدا : شواه فهو فئيد . ومنه الفؤاد لحرارته وتوقده . ويطلق على قلب كل حي ذى قلب إنسانا كان أو غيره وجمعه أفئدة . ولكن القرآن لم

(١٢) الحج : ٤٦ .

(١٣) الألوسي : تفسير روح المعاني : ج ١٤ إحياء التراث ، بيروت : ص ٢٠٢ .

(١٤) الحج : ٤٦ .

(١٥) مجمع اللغة العربية معجم ألفاظ القرآن الكريم : ١٢٦/٢ .

يستعمله إلا في الإنسان في مواضعه الستة عشر التي ذكره فيها ، ومن ثم جمع الله بينه وبين السمع والبصر لما فيه من الحرارة والحركة أو التوقد الذي يجعل هذه الحواس تعمل ، فتؤدي مهمتها معه في الإدراك ، ولذا فقد جاء الجمع بين الحواس والفؤاد في القرآن في معرض الامتنان بالنعمة المذكورة لنا بأن الله سبحانه هو الوهاب لنا ما يميزنا عن سائر الحيوانات فقال سبحانه : ﴿ وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (١٦) . وعاتبنا على قلة شكره بعد أن منّ علينا بها فقال سبحانه ﴿ وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون ﴾ (١٧) .

وقد أدرك الإمام الغزالي الصلة بين النفس الناطقة والروح والقلب والعقل ، فجعلها جميعا بمعنى واحد ، وإن كان قد تأثر في تعريفه لها بأنها جوهر ، وهو بهذا يعرفها كسائر فلاسفة المسلمين فيقول مثلاً (١٨) :

أعنى بالنفس الناطقة : ذلك الجوهر الكامل الفرد الذي ليس من شأنه إلا التذكر والتفكير والروية ... وهذا الجوهر رئيس الأرواح . وللنفس الناطقة أعنى الجوهر عند كل قوم اسم خاص . فالحكماء يسمون هذا الجوهر النفس الناطقة . والقرآن يسميه النفس المطمئنة والروح الأمرى والمتصوفة تسميه القلب . والخلاف في الأساس والمعنى واحد لا خلاف فيه . كما عرف القلب بمعنيين هما : أولا القطعة اللحمية الصنوبرية الشكل المودعة في الجانب الأيسر من الصدر وهو منبع الروح . وثانيا : اللطيفة الربانية الروحانية المتعلقة بالقلب الجسماني . وهذا المعنى هو حقيقة الإنسان المدرك العالم المخاطب المطالب المثاب المعاقب أى موطن التكليف والجزاء ويقول أيضا : إنه هو الروح الإنسانى المتحمل لأمانة الله المتحلى بالمعرفة .

ويعرف الروح بأنها في أحد معانيها اللطيفة المدركة من الإنسان ، كالمعنى الثانى من القلب .

(١٦) النحل : ٧٨ .

(١٧) الملوك : ٢٣ .

(١٨) الغزالي : الرسالة اللدنية (مجموعة القصور العوالى ج ١) الجندي ، القاهرة ١٩٧٠ ص ١٠١ - ١٠٥ ، وروضة الطالبين وعمدة السالكين (مجموعة القصور العوالى ج ٤) ١٩٧٢ : ص ٧٤ ، ومعارج القدس ، طبعة الجندي ١٩٦٨ : ص ٢١ ، الإحياء : ٣/٣ ، ٤ .

كما يعرف العقل بتعريفين :
أحدهما : يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور ، فيكون عبارة عن صفة العلم
الذى محله خزانة القلب .

وثانيهما : يراد بالدرك العام فيكون القلب أى تلك اللطيفة التى هى حقيقة
الإنسان . ويعرف النفس فى أحد تعريفاتها بأنها اللطيفة العالمة التى هى حقيقة
الإنسان .

أما المتكلمون (١٩) ، فقد كانوا أكثر حيطة فى معنى العقل إذ عرفوه بأنه مناط
التكليف . وفسر الأشعرى مناط التكليف بأنه العلم ببعض الضروريات . كما عرفه
القاضى : بأنه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المتسحيلات ومجارى العادات أما
الرازى فقد فسره بأنه صفة غريزية يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات .
فاعتباره عندهم صفة أو ميزة غريزية فيه ابتعاد عن اعتباره عضوا أو تسميته جوهرًا .
إلا ما كان من متأخريهم إذ سموه بالجواهر وإن شرحوا مقصودهم بالجواهر فقال السيد
الرجائى عنه أنه « موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فى جسم ولا جزءا منه بل هو
جواهر مجرد فى ذاته مستغن عن آلات الجسمانية » (٢٠) .

نعود فنقرر أن القرآن حينما تحدث عن المعرفة العقلية لم يكن يعنيه أن يعطينا نظرية
فى العقل ، وإنما هم أن يعطينا العقل من جهة وظيفة الإنسان العقلية أو القلبية ، أو
حتى نكون من أولى الأبواب وأولى النهى . ولذلك فإذا ماجئنا لوظائف الإنسان
بصفته مفكرا وعاقلا ومنوطا به وظيفة الاستخلاف فى الأرض ، وجدنا أننا إذا عبرنا
عنها باستعمال العقل فإنها لا تنحصر فى العقل الذى هو مناط التكليف ، وإنما
تتجاوزه إلى العقل الوازع والعقل المدرك والعقل الذى يناط به التأمل الصادق
والحكم الصحيح (٢١) ، بل يعم الخطاب القرآنى كل ما يتسع له الذهن الإنسانى من
خاصة أو وظيفة .

(١٩) الايجى : المواقف شرح السيد الرجائى : ص ٢٨٥ .

(٢٠) المرجع السابق : ص ٤٦١ .

(٢١) العقاد : التفكير فريضة إسلامية ، دار الهلال القاهرة ص ٥ ومابعدا .

فمن دعوة القرآن إلى التعقل عامة قوله سبحانه :

﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون ﴾ (٢٢) .

﴿ وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون ﴾ (٢٣) .

ومن خطابه إلى التعقل بمعنى أن يكون للإنسان عقل وازع يردعه عن الشر : قوله سبحانه : (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ﴾ (٢٤) .

﴿ ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلك وصاكم به لعلكم تعقلون ﴾ (٢٥) .

ومن خطاب القرآن الذي يريد به وظيفة الإدراك قوله سبحانه : ﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب ﴾ (٢٦) .

(لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ﴾ (٢٧) ، (ولكم في القصص حياة يا أولي الألباب ﴾ (٢٨) .

(أم تأمرهم أحلامهم بهذا أم هم قوم طاغون ﴾ (٢٩) .

أما خطابه الذي يريد به التعقل بمعنى التفكير والاستنتاج ، فقد ورد بعبارات التفكير والفكر والنظر والبصر والتدبر والفقہ والذكر والعلم وسائر العمليات الذهنية

(٢٢) البقرة : ١٦٤ .

(٢٣) العنكبوت : ٤٣ .

(٢٤) الملك : ١٠ .

(٢٥) الأنعام : ١٥١ .

(٢٦) آل عمران : ٧ .

(٢٧) يوسف : ١١١ .

(٢٨) البقرة : ١٧٩ .

(٢٩) الطور : ٣٢ .

من ذلك قوله سبحانه ﴿ قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تتفكرون ﴾ (٣٠) .
 ﴿ انظر كيف نصر الآيات لعلهم يفقهون ﴾ (٣١) .
 ﴿ ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون ﴾ (٣٢) .
 ﴿ قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ (٣٣) .
 ﴿ من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تُبصرون ﴾ (٣٤) .
 ﴿ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ﴾ (٣٥) .

(ب) علاقة العقل بالحواس بين القرآن والفلسفة

وعلى ضوء مفهوم العقل وطبيعته ، يمكن بيان الاختلاف بين القرآن والفلسفة في علاقة العقل بالحواس :

١ - فالمذهب الحسي التجريبي : يجعل العقل نوعاً من الحواس كما في الاتجاه القديم ، ويجعله انعكاساً أو أثراً للمادة ، كما في الاتجاه الحديث . وعلى ذلك فإن الأهمية إنما هي للحواس والتجربة ، والعقل جزء من هذه التجربة الحسية ، ومعنى من معانيها . وترجع عمليات العقل إلى تداعى المعانى القائمة على الآثار الحسية في التجربة . ولعل نظرية الظاهرة الثانوية (٣٦) تتفق مع هذا المذهب . تلك النظرية التى مفادها أن العلاقة بين الذهن والجسم أو بين العقل والحواس علاقة سببية ، غير أن هذه السببية ليست متبادلة بينهما ، وإنما يكون التأثير فيها من جانب فحسب ، أى أن الحواس تؤثر في العقل أو التغيرات الجسمية تؤدي إلى حدوث تغيرات ذهنية . ومن ثم فليس النشاط العقلي إلا نتاجاً ثانوياً لعملية فيزيائية أو حسية بحتة .

(٣٠) الأنعام : ٥٠ .

(٣١) الأنعام : ٦٥ .

(٣٢) البقرة : ٢٢١ .

(٣٣) الزمر : ٩ .

(٣٤) القصص : ٧٢ .

(٣٥) محمد : ٢٤ .

(٣٦) هترميد : الفلسفة : ١٤٣ .

٢ - أما العقليون : فيقدمون العقل على الحس وإن كانوا يعترفون بأن الحس يقدم صورة عن العالم الخارجى ولكن هذه الصورة لا قيمة لها عند أفلاطون أكثر من أنها تذكرنا بمثلها فى العالم العقلى والحواس ، فالعلاقة علاقة مصاحبة وليست علاقة تأثير ، ولكن يتميز العقل بأنه هو الإدراك السليم ، ذو المعرفة الواضحة المتميزة بينما تتميز الحواس بإدراك غامض ومبهم .

ويرى أرسطو كما تبعه فى ذلك فلاسفة المسلمين : أن العلاقة بين العقل والحواس تقوم على التأثير المتبادل فالحواس تقدم للعقل صوراً عن الأشياء من خلال الحواس الظاهرة والباطنة ، ويقوم العقل بتجريد وانتزاع الصور العقلية من معطيات الحواس بإشراق العقل الفعال عند ابن سينا والفارابى ، وباتصال العقل الفعال بالعقل الهولانى عند ابن رشد . والفكرة قائمة على نظرية اتحاد النفس بالبدن ، فالعقل والحواس متحدان كذلك ومن ثم فإننا لا نستطيع التفكير دون صورة حسية ، كما أن الإحساسات تبقى متفرقة دونما عقل يجمعها ويجرد منها الصورة العقلية .

أما « كانت » فيجعل الفكرة مكونة منهما معا وإن كان يجعل لصور الفهم أو مقولات العقل تسلطا على التجربة الحسية .

٣ - أما القرآن الكريم : فإنه ينظر إلى أن ثمة علاقة واضحة بين العقل والحواس ، إذ إنهما مشمولان بطبيعة الإنسان المزدوجة ، المادية والروحية المخلوقة لله سبحانه والى تحيا بقدرة الله وتؤدى دورها المعرفى بما آتاها من استعدادات وطاقات .

والعلاقة بين العقل والحواس فى القرآن تقوم :

أ : على عدم الاقتصار على كل واحد منهما بعينه ، وعدم تفسير الآخر به ، فلا الحس عقلا ، ولا العقل حسا ، وإنما كلاهما مخلوق لله فى طبيعة الإنسان المخلوقة لله سبحانه ، والمشمولة برعايته وعنايته .

ب : يجتمع عمل الحس والعقل معا ، فالحس ليس طريقا وحيدا ، كما أنه ليس طريقا مستقلا ، وإنما تعمل الحواس والعقل معا . كما يقول الله سبحانه : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه

مستولا ﴿٣٧﴾ ، ﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾ ﴿٣٨﴾ .

ج : الحواس والعقل معا في مجال المحسوسات فحسب ، وإن كان العقل منفردا بقوانينه في معرفة ما وراء عالم الشهادة . وفي مجال عالم الحس تنتهى المعرفة الحسية أو التجريبية أو العلمية القائمة على الملاحظة والتجربة الى معرفة عقلية . وهذا يعنى أن الحس بإدراكاته لا معنى له إلا بالعقل ، وليس هذا إلغاء للحواس ولا لدورها في المعرفة . أما كيفية انتهاء المعرفة الحسية إلى معرفة عقلية أو كيفية العلاقة بين الحواس والعقل ، فلا يدخل في نطاق مهمة القرآن ومنهجه في إثارة القضايا ، إذ إنه ليس كتابا لعلم النفس أو الفيزياء أو التشريح . وإن كان لا يرتضى النظريات الفلسفية التجريبية والعقلية المتطرفة ولا تؤدي إلى تصوره النزعة النقدية ذلك أنها وإن اعترفت بالعلاقة بين الحس والعقل معا إلا أنها حصرت دور العقل النظرى في الظواهر الحسية . بينما جعل القرآن لهذا العقل قدرة الاستدلال على وجود عالم الغيب من خلال قوانينه في عالم الشهادة سواء بالنظر إلى المحسوسات وتحويل هذا الإدراك الحسى إلى إدراك عقلى (حس وعقل معا) أو باستدلاله بالقوانين العقلية التى ليس منشؤها الحس أو لا تتعامل مع الحس وإنما بالاستنتاج أو الفكر .

يقول الله سبحانه :

﴿ قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به انظر كيف نصرف الآيات ثم هم يصدفون ﴾ ﴿٣٩﴾ .

﴿ ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون * ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدى العمى ولو كانوا لا يبصرون ﴾ ﴿٤٠﴾ .
﴿ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم ﴾ ﴿٤١﴾ .

(٣٧) الاسراء : ٣٦ .

(٣٨) النحل : ٧٨ والملك : ٢٣ .

(٣٩) الأنعام : ٤٦ .

(٤٠) يونس : ٤٢ - ٤٣ .

(٤١) البقرة : ٧ .

ففى هذه الآيات اعتبار بطريقتين هما الحس والعقل معا كما نقل الرازى^(٤٢) قولا فى تخصيص القلب والسمع بالختم مقالة : « قالوا وإنما خص القلب والسمع والبصر^(٤٣) بذلك لأن الأدلة السمعية لا تستفاد إلا من جهة السمع والأدلة العقلية لا تستفاد إلا من جانب القلب » .

وإذا كان العقل له الأهمية الكبرى فى المعرفة الإنسانية ، حيث إن المعرفة الحسية تصبح عقلية بل هى قسم من أقسام المعرفة العقلية . فما هو الإدراك العقلى هذا ومادوره فى تحصيل المعرفة ؟

(٤٢) الرازى : مفاتيح الغيب : ١٨٥/١ .

(٤٣) البصر غير موجودة فى النص أضفتها لإتمام المعنى .

الفصل الثاني الإدراك العقلي ودوره في تحصيل المعرفة

لا يستطيع أحد أن ينكر أن العقل طريق من طرق المعرفة ، ولكن على ضوء الخلاف في النظرة إلى العقل وعلاقته بطرق المعرفة الأخرى ، حصل خلاف بين كل من الحسيين والعقليين في تفسير هذا الإدراك العقلي الذي هو ثمرة للعقل ، بحسب معناه وطبيعته عند كل ، ومن ثم في أهمية الدور الذي يقوم به العقل في تحصيل المعرفة . والمسألة تحسم بشكل سليم وحل شامل في منهج القرآن إذ يتميز عن كل من المذهبين الحسي والعقلي بأنه دور نعلمه من رب العقل وخالقه وخالق الكون وكل شيء . وحيث إن الإدراك أو العقل أو التفكير ميزة الإنسان الرئيسية التي تميز الإنسان عن الحيوان ، فإن العقل قد اكتسب أهمية كبيرة في الاعتماد عليه في تحصيل المعرفة مع الاختلاف في التفسير . والمسألة ترجعنا إلى أول مخلوق إنساني على وجه الأرض . يزره الله بهذه الميزة المعرفية على المخلوقات حتى على العاقلة منها كالملائكة . والقرآن قد تميز بالإشارة إلى أصل المعرفة (٤٤) العقلية التي يعود إليها إدراكه . ومن هنا فإننا سنذكر بإيجاز دور المعلومات المسبقة أو السابقة في المعرفة العقلية . ثم نتبعه بعد ذلك بتفسير المعرفة العقلية بين المذاهب الفلسفية - التجريبية والعقلية - وبين القرآن الكريم مع بيان دور العقل في تحصيل المعرفة .

(أ) المعلومات السابقة وأثرها في الإدراك

أشار القرآن الكريم إلى أن الله سبحانه زود الإنسان بمعلومات مسبقة على الإدراك العقلي ، على ضوءها يستطيع العقل إن يعطى حكماً على الواقع من خلال الحواس

(٤٤) انظر الفصل الأول من هذا الباب .

وعلى ضوءها يستطيع أن يستنتج في عملية القياس أو الفكر . إذ أن هذه المعلومات يقينية ، ولا خلاف فيها بين العقلاء . وهي ليست مغروسة في الفطرة أو مخلوقة كمعلومات جاهزة في العقل الإنساني عند ولادته ، وإنما هي ناشئة ومتكونة بعد الولادة . إذ يقول سبحانه مشيراً إلى أن الإنسان قد ميزه الله بعلم من نوع جديد حينما امتحن الملائكة ، وأنه أعطى آدم علماً جديداً بالتلقين . كان من جملة ما علمه إياه معلومات ليست نظرية ولا تحتاج إلى دليل عليها ، إذ لا تنتظر مهمته المعرفية الخبرة الإنسانية الطويلة حتى تشكلها . ثم أصبحت هذه المعلومات متوارثة في الإنسانية مع استعداد العقل للتسليم بها دون أن يشغل نفسه في مصدرها ، إلا إذا سار على منهج شكى معرفي ، كما فعل الغزالي وديكارت . يقول الله تعالى مشيراً إلى ذلك ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ﴾ قالوا سبحانه لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ﴿ (٤٥) . فالآية الكريمة تشير إلى أن العقل والحواس لا يمكن أن يؤدي دورهما بدون هذه المعلومات السابقة . ولا نعيد مذكرناه في الفصل الأول - عن أصل المعرفة البعيد - من أن الذي يميز نظرة القرآن عن الاتجاه العقلي الذي يعترف بهذه الأفكار السابقة ، أنه لم يجعلها فطرية مخلوقة مع الإنسان بل جعلها حاصلة له بعد ولادته ، فقال سبحانه : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (٤٦) . كما أنه لم يجعلها مكتسبة بالحواس ولا بالعقل ، بل رتب عليها دور الإحساس والعقل في المعرفة ، وجعل في إمكان العقل أن يفهمها ويسلبها تسليمه بوجوده وبأنه عاقل ، وأنه يحس وإن كان لا يمنع أن تنضج عند الإنسان بنضج عقله وحواسه وكافة أبعاد نموه .

ومن ثم فإن دور هذه المعلومات أساسي في المعرفة ، سواء منها المعرفة العقلية التي مصدرها الحواس مع العقل ، أو المعرفة العقلية بطريق الاستدلال أو التفكير . فهي في المعرفة العلمية أو العقلية عن طريق التجربة إحدى العوامل في الإدراك العقلي ، بالإضافة إلى الحواس والواقع والعقل . وفي المعرفة العقلية التي طريقها النظر العقلي أو الاستدلال ، هي كذلك أساسية فلا يثمر الفكر أو القياس بدونها .

(٤٥) البقرة : ٣١ - ٣٢ .

(٤٦) النحل : ٧٨ .

والمذاهب التجريبية تنكر وجود هذه المعلومات وتقول : إن العقل صحيفة بيضاء ، تنعكس عليه الانطباعات أو الآثار الحسية ، فيقوم بالحكم عليها على أساس آلي راجع إلى تداعى المعانى .

(ب) الإدراك العقلى ودوره فى تحصيل المعرفة فى المذاهب الفلسفية

١ - يرى المذهب التجريبي : أن العقل إنما هو الحس أو التجربة أو أحد معانى التجربة ، وانعكاس الواقع المادى على الدماغ المادى . فالعقل عند الحسيين صحيفة بيضاء تطبع الحواس عليه آثارها . وإن قام العقل بعمل كالتأمل والتنظيم فإنما يقوم بذلك وهو معتمد كلياً على التجربة أو الإحساس . وإذا كان العقل إحساساً أو من طبيعة مادية ، فالإدراك مادى حتى وإن سميناه إدراكاً عقلياً ، ذلك أن الشبيه يدرك الشبيه . وعلى ذلك فالعلم عند الأبيقوريين (٤٧) هو أعلى أنواع الفكر الذى يتدرج من الفكرة الحقيقية كصورة للشيء منطبعة فى الحس بفعل مباشر ، وهى واضحة ودقيقة بالبداهة الحسية ، أو أنها تحمل الشهادة بحقيقة موضوعها ، تلى هذه الدرجة درجة التصديق الذى يقوم فى النفس بتجاوب مع التأثير الخارجى الحسى . تليها درجة الفهم ، ثم درجة العلم الذى هو تنظيم المعرفة الحسية . فتفسير الإدراك العقلى هنا لا يلمح فيه أثر العقل كقوة نشيطة ، أو إيجابية فى المعرفة ، بل إن الإدراك كله لا يخرج عن دائرة المحسوس ، وليست معانيه إلا آثاراً للإحساسات .

وهذا المعنى أو القوة الداخلية للمعرفة والتى كانت تسمى الحواس الباطنة عند الحسيين القدامى ، أصبحت عند التجريبية الحديثة - كما عند جون لوك - تتخذ اسم العقل ، ولكن هذا الإدراك العقلى لا يعدو أن يكون ثمرة للتجربة الباطنة المستندة إلى التجربة الحسية فى الخارج . والإدراك الحسى متوقف على العقل الذى يقتصر دوره على التأمل فيما تقدمه له الحواس (٤٨) . وللعقل قوة احتفاظ بالأفكار البسيطة التى تكونت فى العقل ، ويحتفظ العقل بهذه الأفكار إما بالإبقاء عليها مدة معينة فى

(٤٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٢٤ .

(٤٨) د . عزمى إسلام : جون لوك : ص ٩٤ - ٩٦ .

الذهن ، وهذه العملية يسميها تأملا . وإما بإحياء الصور الذهنية أو الأفكار مرة أخرى بعد أن تكون قد اختفت من مخيلتنا ، ويطلق على هذه العملية اسم التذكر .

واعتراف لوك بقوة التذكر يجعله معترفا ضمنا بفعالية العقل وإيجابيته ، كما يجعله معترفا إلزاما بأن هنالك معلومات سابقة بديهية قبل التجربة ، مخزنة في الذاكرة أيا كان مصدرها . وإن كان لوك يرد كل عمليات العقل من تمييز ومقارنة وربط واستخدام الأسماء وتجريد إلى التجربة . ومن ثم فدور العقل سلبي وقابل في المذهب التجريبي .

٢ - أما المذهب العقلي : فهو ينصف العقل ويقدمه طريقا وحيدا للمعرفة . وإن كان لا ينكر أن الحواس لها قيمة ما ودور ما ، ولكن الدور الحقيقي للعقل والإدراك العقلي هو المعرفة أو العلم على الحقيقة .

ويعلق العقليون الأهمية الكبرى على المعلومات السابقة ، أو الضروريات ، والتي لها الأهمية الرئيسية والدور الرئيسي في تفسير الإدراك العقلي .

(أ) ويتطرق المذهب العقلي على يد أفلاطون فيجعل البرهان العقلي أو التأمل العقلي لعالم المثل هو الإدراك العقلي المعترف به ، والحواس لا تقدم شيئا ، فالعقل والعقل وحده طريق المعرفة ، وهو نفسه من طبيعة عالم المعقولات ، الذي هو العالم الحقيقي . فالتذكر هو العملية العقلية التي تكون الإدراك العقلي ، إذ هو استرجاع ما كانت النفس حاصلة عليه من معلومات عقلية قبل حلولها في البدن وتقييدها بقيوده الجسمية .

ويكتسب الإدراك العقلي قيمته ودوره من أنه إدراك للعالم المعقول المجرد المفارق ، والذي يتصف بالثبات والضرورة والكلية . والأحكام العقلية من ثمة متصفة بهذه الأوصاف . إذ الإدراك من جنس الوجود ، والوجود عقلي صرف ، ومن ثم فالإدراك عقلي كذلك . وهو أسمى من أن ينشغل بالجزئيات بل إن انشغاله إنما يكون بالكليات .

(ب) وقد سار ديكارت : على التركيز على دور العقل في المعرفة . بل إن تجربته الشكية المنهجية كانت من أجل تأسيس المعرفة العقلية وإعطاء المبرر اليقيني لاستعمال

العقل وفعاليته الرئيسية في المعرفة . ولما وصل إلى الحقيقة الواضحة المتميزة والتي تسندها فطرة الإنسان أو حدسه الذهني الفطري الصافي ، رد الإدراك العقلي إلى هذه الحقيقة الواضحة المتميزة ، إذ انطلق منها بإدراك عقلي لإثبات وجود الله ووجود العالم الخارجي .

والفكر عند ديكرت هو الذي يشك ويفهم ويدرك ويثبت وينفي ويريد أولا يريد ، ويتخيل ويحس ويرجع ديكرت جميع أنماط التفكير إلى نمطين عامين هما الإدراك والإرادة . فالإحساس والتخيل والتصور للأشياء العقلية ليست إلا أنماطا للإدراك ، والرغبة والنفور والإثبات والإنكار والشك أنماط للإرادة^(٤٩) .

والحكم العقلي إنما يرجع إلى الاستدلال فقط بل إن الاستدلال والاستنباط والاستقراء كلها ضروب من الحكم على التصورات حتى إن العلم الطبيعي يعتمد على النظر والاستدلال العقلي . وإن كان للتجارب في تكوينه أثر ، فلا يكون ذلك في مبادئه ، وإنما في ناحيته العملية التطبيقية وحدها ، « أما معرفة الطبيعة فترجع إلى النظر العقلي والاستدلال »^(٥٠) .

والأفكار عنده ثلاثة أنواع^(٥١) : أفكار فطرية ، وأفكار عارضة تأتي من الخارج ، وأفكار مصطنعة نكونها نحن .

ونلاحظ أن دور العقل في المعرفة كان قلما بين كل من العقليين والتجريبيين . إذ العقليون يعتبرونه الأهم وإليه ترجع المعرفة ، بينما يقلل الحسيون من أهميته ، ويقدمون عليه الحواس . إلى أن عرض « كانت » فهما جمع فيه بين العقليين والتجريبيين ، مع اعتباره في الوقت نفسه عقليا ، وإن كان يتميز عنهم بالنقدية ، كمذهب يحلل إدراكنا ويرجعه إلى أصوله ومكوناته الأولى أى إلى مقولات العقل والتجربة معا .

(جـ) « كانت » ودور العقل في المعرفة

حلل « كانت » الأحكام التي نطلقها على الأشياء تحليلا انتهى به إلى إرجاعها إلى

(٤٩) ديكرت : مبادئ الفلسفة : ص ١٢٦ ، ص ١٢٧ ، التأملات : تأمل رقم (٢) ص ١٠١ .

(٥٠) د . نجيب بلدي : بسكال : ط ٢ دار المعارف القاهرة ١٩٦٨ : ص ٥٥ .

(٥١) ديكرت : التأملات التأمل رقم (٣) ص ١٣٦ - ١٤٢ ، انظر تفصيلها نفس البحث ص ٨١ - ٨٢ .

مصدرين معا للمعرفة ، هما الواقع والذات العارفة . وإلى طريقين للمعرفة معا ، وهما الحواس والعقل ، وإن كانت الأهمية للعقل أكبر في هذه الأحكام ، إلا أنه جعل للحواس وللواقع أهمية كبيرة كذلك ، بل إن أهمية العقل ودوره ينحصران في الواقع المحسوس ، أو في التفكير في المدركات الحسية وتحويلها إلى معرفة عقلية . وتسمى هذه العملية بالنقدية .

وقد جعل « كانت » الإدراك قائما على عمليتين : عملية الإدراك الحسى ، وعملية الفهم . وفرق بينهما بأن جعل عملية الإدراك الحسى من اختصاص ملكة الحساسية ، بينما جعل عملية الفهم من اختصاص ملكة الفهم ، « فالموضوعات معطاة لنا عن طريق الحس ، والحس وحده هو الذى يمدنا بالإدراكات الحسية ، وأما عن طريق الفهم فإن الموضوعات تصبح متعلقة وتتولد عنها مفاهيم »^(٥٢) وعلى هذا فالتفكير عند « كانت » « ليس مجرد عملية عرفانية نستعين منها ببعض المفاهيم أو التصورات ، وإنما هو أيضا عملية تركيب تنتقل فيها من الحدوس الحسية إلى خبرات مترابطة تنصب على موضوعات العالم »^(٥٣) ، فما يصدر عن الحس هو مادة المعرفة التى هى موضوع الإدراك الحسى ، وما يصدر عن الفهم هو صورة المعرفة أو المبدأ الباطن للذات العارفة .

والحساسية لها صورتان أو مقولتان هما ؛ مقولة الزمان ومقولة المكان ؛ وهما مقولتان عقليتان فطريتان ، وإن كانتا لا تعملان إلا مع التجربة ، أى ليستا قائمتين لا فى الخارج ولا بذاتهما ، بل حدسان صرفان أوليان ، أو تصوران ينبعان من الذهن . وعملهما إنما هو جمع وتنظيم الإدراكات الحسية .

أما ملكة الفهم فهى ملكة تأليف وتركيب ، « تسمح لنا بالانتقال من الحدوس الحسية إلى تجارب مترابطة تتعلق بموضوعات العالم الطبيعى . وليس التفكير - بصفة عامة - سوى عملية ذهنية نرد عن طريقها معطيات الحس المتناثرة إلى ضرب من الوحدة . ولهذا يقرر « كانت » أنه ليس للتفكير من معنى سوى الحكم ، والحكم نفسه إنما ينحصر فى رد كثرة التثلاث إلى الوحدة عن طريق الاستعاضة عن التمثل

(٥٢) د . ذكرى إبراهيم : كانت ، ص ٦٨ .

(٥٣) المرجع السابق : ص ٦٩ ، إميل بوترو : فلسفة كانت : ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ .

الجزئى المباشر ، يتمثل آخر أعم منه يكون من شأنه أن يضمه مع تمثلات أخرى عديدة « وهذا مانسميه باسم التصور أو المفهوم »^(٥٤) . ولهذا الملكة مقولات عقلية كذلك كمقولة الجوهر والسببية وغيرهما تقوم هذه المقولات مع الحدوس للحسية بتحويل المدركات الحسية إلى مدركات عقلية .

ومن ثم فالدور الأول الذى يقوم به العقل فى تحويل الإحساس الخام إلى ثمار الفكر الناضجة يتلخص فى تحويل الإحساسات إلى مدركات حسية ، أى إلى إدراك الشيء فى مجموعه .

والدور الثانى ، وهو الأهم ، يتمثل فى تحويل المدركات الحسية الى مدركات عقلية ، أو إلى أحكام عقلية على الأشياء . وهذا الدور لا يعتمد على التجربة أو الإحساس اعتمادا مباشرا ، وإنما يجعل للعقل دورا إنشائيا .

وفى حقيقة الأمر أن « كانت » مصيب فى أن الحس والعقل جميعا للمعرفة . ولكن دور العقل فى المعرفة عنده يقتصر على الظواهر الحسية أو على التجربة حتى مع إثباته للعقل دورا إنشائيا فى الحكم على الأشياء ، ذلك لأنه وإن لم يعتمد العقل على الحس مباشرة فى إصدار أحكامه إلا أنه مدين للحدوس الحسية أو الأفكار الأولية التى هى ليست بلا تجربة حسية ، أى لا قيمة لها ولا تقوم بذاتها دون أن تكون مع تجربة حسية . وفى ذلك يقول « كانت » فى كتابه « نقد العقل الخالص : » « إن الذهن أو الأفكار بدون مضمون تعد جوفاء ، والإدراكات الحسية بدون مفاهيم تعد عمياء »^(٥٥) .

ولكن الذى يؤخذ على « كانت » : هو حصره لدور العقل فى مجرد تحويل المدركات الحسية إلى أحكام عقلية واقتصراره على الظواهر الحسية فحسب ميدانا لهذا العقل النظرى أما الشيء فى ذاته - بتمييزه - أو عالم الغيب - بالتعبير القرآنى - فليس داخلا فى مجال هذا العقل ، بل لا يستطيع حتى مجرد إثباته أو نفيه . ومن ثم كانت نظرة القرآن أشمل وأقيم لتوضيح دور العقل^(٥٦) .

(٥٤) د . زكريا ابراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية : ص ٨٠ .

(٥٥) المرجع السابق : ص ٧٩ .

(٥٦) كما سنبينه بعد قليل إن شاء الله تعالى .

٣ - أما فلاسفة المسلمين فيغلب عليهم الطابع العقلي التوفيقى بين المذهبين التجريبي والعقلي ، وبينهما من جهة وبين القرآن من جهة أخرى . مع بروز واضح لما يسمى بنظرية العقول عندهم^(٥٧) .

يقيم فلاسفة المسلمين الإدراك العقلي على الحواس والعقل ، فالحواس الظاهرة تتصل بالمحسوسات وتقوم الحواس الباطنة بجمع أشتات الخامات الحسية وتنظيمها وتركيبها وتسمى هذه العملية بعملية الانتزاع والتجريد أى انتزاع صور المعرفة من المحسوسات بالحواس الظاهرة والباطنة مع تجريدها من المادة . ويقوم بذلك العقل فى أول درجاته وهو العقل بالقوة أو الهيولانى وتحصل بعد ذلك عملية عقلية هى عملية الإدراك العقلي . ذلك إما بإشراق معرفى من العقل الفعال المفارق الذى يعود فى سلسلة العقول إلى الله . ينتقل بسبب إشراقه العقل بالقوة إلى العقل بالفعل ويتدرج من عقل هيولانى إلى عقل بالملكة « تحصل فيه من الكمالات المعقولات الأولى التى يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية . وأعنى بالمعقولات الأولى المقدمات التى يقع بها التصديق لا باكتساب ، ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتا ألبة مثل : اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء »^(٥٨) .

ثم يتدرج بعد ذلك إلى عقل بالفعل ، وهو فى حالة استعداد كامل بحيث يمكن أن تحدث فيه الصورة العقلية التى تكتسب بعد الحقائق الأولية ، فإذا أدرك هذه الصور أو المعانى انقلب عقلا مستفادا .

وهذا التدرج والانتقال من مرتبة إلى أخرى إنما يكون بإشراق العقل الفعال ، كعقل خارجى وهو عقل فلك القمر ، عند الفارابى وابن سينا أى عند مدرسة الفيض والإشراق^(٥٩) ، كما أن الصورة التى يكتسبها العقل المستفاد لا تحدث عن طريق التجريد فحسب بل لابد من معونة العقل الفعال الخارجية ، « وهو ذات ماجوهره عقل مابالفعل ومفارق المادة . فإن ذلك العقل يعطى العقل الهيولانى الذى هو بالقوة عقل ، شيئا مابمنزله الضوء الذى تعطيه الشمس للبصر لأن منزلته من

(٥٧) راجع نظرية العقل نفس البحث : ص ٣٣٠ ومابعدها .

(٥٨) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٥٧ ، ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٦ .

(٥٩) انظر نفس البحث نظرية الإشراق فى تفسير المعرفة : ص ٣٥٠ .

العقل الهولاني منزلة الشمس من البصر» (٦١). فهذا العقل الفعال ، عنده مبادئ الصور العقلية مجردة . أى هو قوة عقلية « فإذا اطلعت على الجزئيات التى فى الخيال ، وأشرق عليها نور العقل الفعال فىنا ، استحالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت فى النفس الناطقة ، لا على أنها تنتقل من التخيل إلى العقل منا ، ولا على أن المعنى المغمور فى العلائق يفعل مثل نفسه ، بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال » (٦١) .

أما على أساس نظرية الاتصال لدى ابن رشد ، فإن العقل الفعال ليس خارجا عن النفس الانسانية . ومن ثم فإن الإدراك ينحصر فى التجرد عن المادة بفعل العقل الفعال (٦٢) . والعقل الفعال عنده - كما عند أرسطو - جزء من النفس التى هى جوهر غير جسمى يقوم من الجسم مقام الصورة من المادة . ومن ثم فإذا اتصلت النفس الإنسانية بالبدن كان لها فعلا ، أحدهما : خاص بانتزاع المعانى وتجريدها . والآخر : استعداد لقبولها .

وعلى ذلك فدور العقل الإنسانى فى المعرفة لدى فلاسفة المسلمين ، رئيسى وهام ، ولكن أهميته لا تلغى الحواس ، حيث هى طريق الاتصال بالمحسوسات التى تقدم معطيات حسية تمر بمراحل من التجريد للصور عن المادة ولو أحققها . وفى الوقت نفسه ، لا تجعل العقل الإنسانى مقصورا فى عمله على التجريد والانتزاع فحسب ، أى لا تجعله مقصورا فى عالم الحواس ، وإنما هو بدوره فى المعرفة محتاج لمعونة خارجية ربانية ، وإن اختلف فى تفسير هذه المعونة هى هل بإشراق وفيض كما عند الفارابى وابن سينا ومن تبعهما فى مدرسة الإشراق . أو بأن جعل الله فى العقل الإنسانى نفسه هذه القوة الربانية التى هى سبب ثانوى يعود إلى السبب الرئيسى فى الخلق والعلم وهو الله سبحانه ، كما عند مدرسة الاتصال لدى ابن رشد . ومن ثم يحصل الاختلاف بين المدرستين فى تفسير الإدراك العقلى تبعا لاختلافهما فى تفسير عملية

(٦٠) الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة : ص ٥٨ .

(٦١) ابن سينا : الشفاء (النفس) طبعة الهيئة العامة : ص ٢٠٨ .

(٦٢) د . محمود فاسم : فى النفس والعقل : ص ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، وانظر تفسير المعرفة لدى مدرسة

الاتصال من نفس البحث : ص ٣٦٢ وما بعدها .

المنح الرباني لهذا العقل وعمله في المعرفة . وهذا الاختلاف لا ينقص من دور العقل طريقا للمعرفة ، فضلا عن أنه يجعل نظرية فلاسفة المسلمين في الإدراك العقلي ودوره متميزة عن نظرية الحسيين ، فتجمع بين الحس والعقل ، وتمتيزة عن نظرية العقليين فتجعل الحس طريقا لانتزاع صور المعرفة من المحسوسات ، وتمتيزة عن المذهب النقدي إذ إنها لا تحصر المعرفة في الظواهر الحسية ، لأن الاعتماد على المنح الرباني في المعرفة وإن أساءوا التعبير بنظرية فكلية للعقول ، إلا أنها تجعل للعقل دورا أكثر من أن يكون مقصورا على معرفة الظواهر الحسية فحسب . إنما يتجاوزه إلى ما وراء هذه الظواهر ، هذا مع أننا نأخذ على نظرية فلاسفة المسلمين في الوقت نفسه تفسيرهم الإدراك العقلي أو المعرفة بنظرية العقول ، وهي نظرية وثنية الأصل ، وإساءتهم التعبير عن المفهوم الإسلامي الذي يرجع الخلق والمعرفة إلى الله أولا وأخيرا . كما أننا نأخذ عليهم تجاوز الحد في شرح المعرفة ومبادئها ، حيث جعلوا للعقل دورا أساسيا خارج نطاقه وهو تفصيلات عالم الغيب من كيفية تفسير للخلق وكيفية تفسير للمعرفة ، وغير ذلك ، من تأويلهم للنصوص وفهمها على أساس عقلي ، بشكل أخرجهم في كثير من التعبيرات عن أن يمثلوا حقيقة التصور الإسلامي ، أو حتى السماح لنا بتسمية فلسفتهم « فلسفة إسلامية » بكل ماتعنيه الكلمة من معنى دقيق وسليم .

ج - الإدراك العقلي ودوره في تحصيل المعرفة في القرآن الكريم

١ - الإدراك واللغة :

يقرر القرآن الكريم في مسألة طرق المعرفة دور اللغة ، كأهم ما يمتاز به الإنسان ، والمعرفة ذات علاقة واضحة باللغة ، وإذا كان للحواس أدواتها وللعقل أدواته ، فإن الحواس والعقل لا يستغنيان عن اللغة ، لأن كلاهما يعبر عن الصورة الذهنية التي يحدثها إدراك الشيء بلفظ يشير إلى هذه الصورة العقلية أو المعنى . ومن ثم فإن من حكمة الله سبحانه أنه هيا للغة العربية قبيل بعثة النبي ﷺ وحدة اللهجة واللغة . وقد كان في حفظ الله تعالى للقرآن الكريم تثبيت وحفظ للغة نفسها في ألفاظها ودلالات هذه الألفاظ على المعاني الموضوعية لها . لذلك فإننا لا نستطيع أن نتحدث

عن الإدراك العقلي ودوره في تحصيل المعرفة دون أن نشير إلى هذه الملاحظة ، لأننا إذا قلنا إن القرآن قد جعل للعقل والحس دورا معا في عملية المعرفة ، اقتضانا ذلك إلى أن نأتى بالدليل على هذه الدعوى من القرآن الكريم ، وهنا لابد أن نواجه مسألة دلالة ألفاظ الآية على المعاني التي هي دعوانا . وهذا يستلزم بدوره أن نعرف أن هذا اللفظ يدل على هذا المعنى بعينه ، وهو أمر لا غنى عنه في عملية المعرفة نفسها . ومعنى ذلك أنه لابد أن تسبق عملية المعرفة العقلية معلومات سابقة في دلالة الألفاظ على المعاني . ومن هنا أشار القرآن الكريم إلى هذه المسألة بقوله سبحانه : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ﴾ (١) ففي هذه الآية إشارة واضحة للدور الذي تقوم به اللغة ، حيث عرض المسميات على الملائكة ، ولم يعرض الأسماء ، كما يفهم من إعادة الضمير في قوله (عرضهم) ولم يقل عرضها ، إذ إن السؤال إنما هو عن الأسماء لا عن المسميات ، فالامتحان في العلم والعلم هنا في المعاني أو الصور الذهنية الدالة على الأشياء من خلال أداة التعبير أو اللغة .

ومن هذا المنطلق نجد البحث في الدلالة أى دلالة الألفاظ على المعاني ، بحثا في الإدراك العقلي كما أنه بحث في العلوم الشرعية . أى أن هذا البحث لازم لأخذ الأحكام الشرعية وعنصره الرئيسيان : النص الشرعى أو اللفظ ، والمعنى العقلي أو الصورة الذهنية التي وضع بإزائها هذا اللفظ وهو مبحث لغوى .

وكلا الأمرين اللفظ والمعنى طارئان على الإنسان في نظر القرآن الكريم لقوله سبحانه : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (٦٤) .

٢ - الحواس والعقل معا :

ونلاحظ أن الآية السابقة تدلنا على طريق للمعرفة جامع بين السمع والأبصار

(٦٣) البقرة : ٣١ - ٣٢ .

(٦٤) النحل : ٧٨ .

والأفئدة أو عبارة أخرى جامع بين الحواس والعقل معا طريقا للعلم .

وهذه ميزة للقرآن على غيره فيما يتعلق بمصادر المعرفة . ومن ثم فإن القرآن يأخذ على المذاهب البشرية انشطاريته في تحديد طريق المعرفة . فيأخذ على التجريبيين حصرهم لطريق المعرفة بالحواس واعتبارهم العقل حسا أو انعكاسا لأثر الحواس . كما يأخذ على العقلين تطرفهم في تقديس العقل وتجاوزهم في تقدير دوره في المعرفة . فالقرآن لا يؤيد فكرة الصراع بين الحس والعقل ، بل يجعلهما منسجمين انسجام الفطرة الإنسانية المخلوقة بإحكام وتكامل فيما بين أجزائها ، وهو يريد لهُذين الجانبين ، الحس والعقل ، أن يتكاملا معا في صياغة المعرفة . ومن ثم فإن الصراع بينهما يؤدي إلى إهدار قيمة كل منهما وإهدار دوره ومن ثم إهدارهما معا . فتعطيل الحواس تعطيل للعقل كما قال سبحانه : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ (٦٥) . وتعطيل العقل تعطيل للحواس من حيث خدمتها لقضية المعرفة ، حيث إن الذي يفقد عقله يصبح في عداد من لا تنفعه حواسه في قضية المعرفة . ومن ثم كان فاقدا للأهلية وغير مكلف . ولا تعود حواسه تفيده أكثر من أداء دورها الحيواني الغريزي كسائر الحيوانات . وهذا يعني أن التجربة الحسية لا معنى لها ولا وجود لإدراك حسي إلا بالعقل . بحيث يمكننا أن نقول إن القرآن لا يقر أن تكون الحواس طريقا وحيدا للمعرفة ، كذلك لا يقرها طريقا مستقلا لها . وهذا مانلاحظه من الآية السابقة إذ إنه لما تعطل العقل مشارا إليه بالقلب في الآية انعدم دور الحواس طريقا للعلم – وإن كانت تؤدي دورها الحيواني – وفي القرآن تعبير الحواس ولا يعني إلا الحواس مع العقل في المعرفة ، وتعبير بالعقل ، وهو أعم من أن يكون مع الحواس في المعرفة . فالحواس لا تعمل إلا مع العقل أو الفؤاد كما قال سبحانه : ﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ ﴾ (٦٦) وقال ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ﴾ (٦٧) ولكنه عبر بالحواس ، ولم يذكر الفؤاد في آية أخرى وجعل الحواس طريقا لشكر الله المعبر عنه بالهدى والعلم فقال

(٦٥) الأعراف : ١٧٩ .

(٦٦) الاسراء : ٣٦ .

(٦٧) النحل : ٧٨ .

سبحانه : ﴿ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا * إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا ﴾ (٦٨) . وردد بين الحس والعقل إذ إن كلا منهما يعمل مع الآخر طريقا للعلم ، فقال عن الذين لم تنفعهم حواسهم وعقلهم فكانوا من أصحاب النار . ﴿ وقالوا لو كُنَّا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ﴾ (٦٩) وهذا يدل من وجه آخر على أن العقل هو الذى يقف من وراء الحواس فى عملية المعرفة ، إذ لو كانت الحواس كافية لإقامة الحجة لما اتبعها بقوله « أو نعقل » فعطف « نعقل » على « نسمع » يقضى بأنه لا قيمة للحواس وحدها فى المعرفة دون العقل ، إذ العقل هو الذى يجعل إدراكات الحواس معارف حقيقية . وهذا هو ما يميز الإنسان عن غيره من الحيوانات التى لها إحساس .

وإذا كانت الحواس والعقل يعملان معا وطريقا واحدا من طرق المعرفة فإن الدور الأساسى إنما هو للعقل وليس للحواس .

٣ - دور العقل فى المعرفة القادمة عن طريق الحواس :

إن أول ما يقوم به العقل هو استقبال الآثار الحسية القادمة عن طريق الحواس ، للواقع الخارجى ، فيقوم بتمييز هذه الإحساسات تمييزا أوليا ، أى يتصورها . وتصورها بالمفهوم المنطقى أن يكون لها ثمة صورة فى العقل . وبهذا التمييز يفترق الإنسان عن الحيوان ، إذ الحيوانات تستقبل حواسها الآثار الحسية من أجل إشباع غرائزها العضوية وبلا أدنى تمييز أو تصور ، أى بلا علم . والإنسان يحس ليعلم ، إن التصور هنا أحد قسمى العلم وهو يقابل التصديق . فالتصور حصول صورة الشيء فى الذهن ولا حكم معه أو كما يسميه الكاتبى القزوينى تصورا فقط (٧٠) . والتصديق : تصور معه حكم . ولعل هذا العمل للعقل إنما هو من قبيل وظيفة التمييز .

ثم هنالك دور ثان يقوم به العقل وهو الحكم على هذه الصورة القادمة من الحواس

(٦٨) الإنسان : ٢ - ٣ .

(٦٩) الملك : ١٠ .

(٧٠) القطب الرازى : القواعد المنطقية شرح الشمية للكاتبى : ص ٧ .

وهو تابع لوظيفة العقل التمييزية كذلك ، إذ لا حكم بلا تصور فالحكم على الشيء فرع عن تصوره كما يقولون . وهنا يقوم العقل بتنظيم التجربة وتمثل المدركات الحسية وتحويلها إلى مدركات عقلية ، بما أوتى من قوة منحه الله إياها ، والحكم على الأشياء الحسية ، وإن اقتضى واقعا حسيا وعملا للعقل وحسا ينقل الواقع ، يحتاج كذلك وبصفة أساسية إلى معطيات سابقة على التجربة هي ملك للعقل ، وإن كانت ليست مفطورة فيه أى ليست مخلوقة فيه قبل ولادته ، وإنما تنشأ له بعد ذلك (٧١) . ونستطيع أن نقول إن العقل هنا يقوم بالإضافة إلى دوره التمييزى بدور وظيفى آخر هو هضم التجربة الحسية وجعلها معرفة عقلية .

وعلى ذلك فالعقل أو الجهة المدركة فى الإنسان بعد الحواس من قلب أو فؤاد ، — بحسب ماوضحنا سابقا — هو الذى يناط به الدور الرئيسى فى الفكر ، ولكنه لا يستغنى عما تقدمه له الحواس فى هذا النمط من الفكر .

وقد أطلق البعض (٧٢) على الطريقة التى يتم بها تشكيل هذا التصور أو الفكر التمييزى اسم الطريقة العلمية . وأطلق على مايم بعد ذلك من ربط هذه الصورة الذهنية بمعلومات سابقة فبنشأ عن هذا الربط حكم أو تفكير تجريبى اسم الطريقة العقلية من جهة ما يكون موضوع هذا الفكر أو الطريقة الواقع فى العالم المحسوس .

فالطريقة العلمية إذن منهج معين فى البحث ، يسلكه الإنسان ليصل إلى معرفة بالأشياء الواقعية المحسوسة ، عن طريق التجربة ، بإخضاع المادة لظروف وعوامل مناسبة ، ويقوم بالملاحظة والموازنة والترتيب والاستنباط والاستنتاج . فإذا وصل من خلال هذا المنهج إلى تحقيق فرضه فإنه يستعمل معلومات سابقة لتعميم فرضه ولتثبيت صدقه ، فيدعى أنه وصل إلى قانون علمى . هذا القانون العلمى معرفة عقلية قائمة على ملاحظة وتجربة واستنتاج ، أى قائم على أعمال للحواس والعقل معا ، وفى نطاق مايمكن للحواس الاتصال به وماهو فى مجالها .

ونلاحظ أن هذا الدور للعقل بهاتين الوظيفتين فى مجال الواقع ، التمييز والتجريب

(٧١) انظر ماسبق بحثه عن المعرفة بين الفطرة والاكساب : ص ٢٣٢ ، ٢٨١ .

(٧٢) سميح عاطف الزين : طريق الإيمان : ص ٢٤ .

فمن أجل الوصول إلى معرفة عقلية أو إدراك عقلي أو قانون علمي هو مايسميه العقليون معرفة « بعدية » أى بعد الخبرة والتجربة .

والقرآن هنا يضع هذه القاعدة في المعرفة العقلية التي تعمل فيها الحواس والعقل معا ، ولكن بغير حصر للمعرفة بأنها حسية في نطاق الحواس كما تدعى التجريبية ، وبغير حصر للمعرفة كلها على أنها فحسب هي هذه المعرفة للظواهر المحسوسة كما يرى « كانت » .

فالقرآن ملئ بالآيات التي توجه الإنسان إلى الكون من خلال حواسه ، فينظر ويسمع ويرى ويلمس ، أى يحس ثم يعقل ذلك بتدبر وتذكر وتفكر . ويشير القرآن مع استخدام الحواس العقل الذى ينظم ويصنف ويقارن ويوازن ويستنتج . يقول الله سبحانه : ﴿ أفرايتم ما تخرثون ﴾ أنتم تزرعون أم نحن الزارعون * لو نشاء جعلناه حطاما فظلمتم تفكهمون * إنا لمغرمون * بل نحن محرومون * أفرايتم الماء الذى تشربون * أنتم أنزله من المزن أم نحن المنزلون * لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون * أفرايتم النار التى تورون * أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون * نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين ﴿ (٧٣) ويقول عز وجل ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت * وإلى السماء كيف رفعت * وإلى الجبال كيف نصبت * وإلى الأرض كيف سطحت * فذكر إنما أنت مذكر ﴾ (٧٤) .

٤ - دور العقل وحده :

ولكن العقل لا يقف عند دور معرفة الظواهر الحسية كما قصره عليه « كانت » . بل إن الحكم على الأشياء أو المعرفة العقلية بالحواس والعقل معا وظيفة من وظائف العقل . ولا يقتصر العقل على هذه الوظيفة في دائرة العالم المحسوس أو عالم الشهادة . بل إن هذه المعرفة العقلية تصبح طريقا لمعرفة عقلية أسمى لا يستعمل فيها العقل الحسى أبدا ، وإن كان يجعل من القانون العقلي أو المعرفة العقلية - التى كانت عن طريق الحس والعقل معا وأصبحت عقلية وملكا للعقل - جزءا من عملية التفكير مضافا

(٧٣) الواقعة : ٦٣ - ٧٣ .

(٧٤) الغاشية : ١٧ - ٢١ .

عليها معلومات أولية أو معطيات لا علاقة لها بالتجربة بل هي ملك للعقل ، ويقوم العقل بطريقة عقلية صرفة بالجمع بين معرفة عقلية ومعرفة أولية أو بين معرفتين عقليتين بطريقة عقلية ليصل إلى معرفة جديدة وراء العالم المشاهد ولا يستطيع أن يناها بعمل العقل مع الحواس لأنها من طبيعة عالم الغيب التي هي ليست تجريبية وإن كانت واقعية أى متحققة بمعنى أنها ليست ذهنية صرفة وإن كانت ذهنية في العقل فإن وجودها في العقل تابع لوجودها الحقيقي . والعقل هنا له دور فعال في الوصول إلى معرفة الغيب أو التسليم بوجود عالم الغيب . بل إن هذا الدور للعقل يمثل الصلة الحقيقية بين عالم الشهادة وعالم الغيب ذلك أن الإنسان هو الذى يمثل دور الخلافة في الأرض وسخر له مافى السموات والأرض جميعا ، وهو نفسه من عالم الشهادة . فلو كان عقله لا علاقة له ولا دور إلا في عالم الشهادة فحسب ، فكيف يمكنه أن يربط نفسه وعالم الشهادة كله بالله سبحانه ، والله سبحانه ، غيب لا يقع في عالم الأشياء ولا ينحصر في عالم الشهادة كما قال سبحانه : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (٧٥) . ومن هنا كانت ميزة الإدراك العقلى في القرآن أن هذا الإدراك يتوجه إلى عالم الشهادة وعالم المحسوسات أو المادى الذى يعيش فيه ، فيدركه ولكن لا من قبيل إدراك المادة للمادة أو الشبيه للشبيه . بل يدركه بسر روحى فيه هو العقل أو الفؤاد أو القلب مع الحس . ويتوجه إلى عالم الغيب إذ هو حلقة الوصل بين عالم الشهادة وعالم الغيب فيدرك بهذا العقل أن الله سبحانه خالقه وأنه واحد أحد سبحانه لا شريك له ، فهو بهذا يسلم من خلال نظره في عالم الشهادة وقوانين عالم الشهادة ، وما أوتى من عقل وتفكير وتدبر وتذكر ، بوجود عالم الغيب فتتحقق له الميزة المعرفية على سائر الموجودات . كما يصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة بالإيمان والهدى وعبادة الله وحده وتوجيه مافى عالم الشهادة ، إلى مافى عالم الغيب ولهذا أثر كبير في حياته إذ إنه إنما يعيش في عالم الشهادة ويستعد لأن يعيش في عالم الغيب .

وحين نسيت البشرية هذه الميزة للإنسان وعقله ودوره خبطت في صراع بين دور الحس ودور العقل . وحقيقة الأمر أن هذا الصراع المعرفى في طريق المعرفة ، إنما هو تبع للصراع العقدى أو تبع لصراع النظرة في الوجود . فالمادية تجعل الحس طريقا

(٧٥) الشورى : ١١ .

وحيدا ومن ثم فلا إيمان بالله ولا بعالم غيب . والعقلية تجعل العقل وحيدا ولكنها تشتت فتجعل الألوهية لا تعدو أن تكون فكرة عقلية . والنقدية تجمع بين المذهبين فتتصف العقل في أن تجعل له دورا في عالم الشهادة ، ولكنها تقطع صلته ودوره بعالم الغيب ، فلا تجعل للعقل النظرى - بتعبيرها - إمكانية الاستدلال على عالم الغيب . بينما جعل القرآن في قدرة العقل - كما ذكرنا - أن ينظم عالم الشهادة ويؤمن بعالم الغيب . ولكنه لا يخرج على طبيعته وانحساره في أنه مخلوق لله عز وجل . والمعرفة في عالم الغيب لا سبيل إلى تفاصيلها في عالم الشهادة ، والعقل الإنسانى مع روحانيته يعيش في عالم الشهادة ، فمن ثم من أين تكون له معرفة تفصيلية بعالم الغيب وقوانينه التى ليست في متناول العقل ليفكر فيها ، كما أن مفرداته ليست في عالم الشهادة حتى يتقدم العقل والحواس لمعرفة ؟ ولذا فإن دور الإنسان في هذه الحياة عابد الله سبحانه ، يحتاج لأن يعرف عن عالم الغيب مايوجه مسيرته في الحياة الدنيا ، وما يدفعه للعمل ولتصور مايستقر عليه حاله بعد ذلك . والعقل كما قلنا لا يستطيع في هذا المجال أكثر من التسليم بمبدأ الوجود . فمن أين يعرف إذن ما في عالم الغيب ، ومقدار المعرفة التى تلزمه منه ؟ إنه يعرفها من طريق فوق المستوى البشرى ، من خالق الكون وخالق عالم الشهادة وعالم الغيب . والخبر العلم بما يلزم هذا الإنسان من معرفة من الله سبحانه ﴿ **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** ﴾ (١) وهذا لا يتأتى إلا بطريق النبوة بأن يرسل الله سبحانه عبدا من الناس يصطفيه ويبلغه - عن طريق الوحي - أمره ونهيه لعباده ، ومايلزمهم من علم هم بحاجة إليه - وهذا سيكون مبحثا في الفصل الخامس إن شاء الله - وجعل من هذا العلم الذى يرسله لخلقه مصدرا للعلم ، وهو ما نسميه بالدليل النقلى أو السمعى . ولا ننسى أن هذا الدليل السمعى إنما تسليمه دليلا قائم على دور العقل نفسه ، إذ إن العلم بوجود الله سبحانه رأس العلم بعالم الغيب وهو علم يقع في دائرة العقل .

٥ - القرآن وتفسير الإدراك العقلى :

إن القرآن وإن لم يكن في منهجه أن يُنظَر الإدراك العقلى - أى لم يجعل منه

نظرية - إلا أنه قدم لنا هيكلًا عامًا لوظائف العقل ودوره في تحصيل المعرفة . بما يخدم منهجه في دعوة الناس كافة إلى عبادة الله وحده . وشمول المنهج وعمومه لأفراد البشر قاطبة يجعله يخاطبهم من خلال وظائف للعقل بما يناسب حال المدعوين ، وبما يناسب الموقف الذى يقدم لهم فيه الحقيقة . وإذا قرأنا كتاب الله سبحانه وجدنا أنه يقدم لنا مجموعة من الألفاظ الدالة على وظائف الفطرة العاقلة ، يخاطب بها الناس من أجل أن يعملوا عقولهم ، ويقبلوا على عبادة الله سبحانه .

والقرآن في طريقته هذه في معالجة مسألة الإدراك متميز على المذاهب الفلسفية التى جعلت مسألة الإدراك مسألة نظرية فيها طابع التحكم المادى ، حتى المذاهب العقلية قد غالت في نظرتها إلى العقل وقدرته ، وجعلت دوره في تحصيل المعرفة حتميا ، ولا يخلو من الآلية ، وإن لم تكن هذه الآلية مادية صرفة . بينما يركز القرآن على وظيفة الإدراك العقلى ، وفعاليته في توجيه الإنسان توجيهًا صحيحًا في الاعتقاد والعمل . أليس الإيمان أنضج ثمرة للإدراك العقلى ؟ والإيمان ليس مسألة نظرية ، وإنما هو دافع إلى العمل ، دون أن ندخل في كون العمل ركنا في ماهيته أو غير ذلك ، لأن المسألة المهمة هى أن الله سبحانه لم يكن ليطلب مجرد تصديق وإقرار دون أن يكون الإنسان ملتزمًا بالمتطلبات العملية لهذا الإيمان .

وعلى ضوء منهج القرآن في تفسير الإدراك العقلى تفسيرا وظيفيًا ، نستطيع أن نتبين الوظائف التالية :

(أ) وظيفة التعقل :

والمعبر عنها بقوله سبحانه (يعقلون ، وتعقلون ، ويعقلها ، وعقلوا ، ونعقل) ومدح سبحانه من لهم عقل فوصفهم بأنهم « أولوا الألباب » و« أولوا النهى » كما عبر عن العقول بالأحلام .

ونلاحظ من خلال آيات الكريمة التى ذكر فيها التعقل ومشقاته أن التعقل وظيفة عامة لكل أنواع الإدراك ، ولجميع عمليات التفكير والنظر والفقه والتدبر والتذكر . ولكننا إذا نظرنا إلى آيات التى ذكر فيها التعقل ذكرًا صريحًا نجدها تشير إلى الأدوار التالية .

— وظيفة تعقل تشير إلى الإدراك الإنساني المتميز المنسجم مع الفطرة التي لا تتناقض مع نفسها بأن تقول شيئاً وتخالفه ، وهو يشير إلى أن العاقل هو الذي يُعمل عقله ولا يتناقض معه فيعمل بما يعلم ولا يسوى بين الخبيث الضار والطيب النافع . فالذي يعقل إنما يلجم الأمور بلجام العقل ، فلا يترك لنفسه الحبل على الغارب ومن الآيات الدالة على ذلك المعنى قوله سبحانه :

﴿ أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون ﴾ (٧٧) .

﴿ قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث . فاتقوا الله يا أولى الأبواب لعلكم تفلحون ﴾ (٧٨) .

— وظيفة لتحصيل العلم بالقياس ، وذلك لاستنتاج معرفة عقلية إيمانية ، مثل الإيمان بقدرة الله على البعث ، من خلال آية أو معجزة حسية مشاهدة قال الله تعالى : ﴿ فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون ﴾ (٧٩) .

— وظيفة تشير إلى دور العقل في فهم الآيات القرآنية والعلم بها . كما قال تعالى : ﴿ أفنطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون ﴾ (٨٠) .

﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الأبواب ﴾ (٨١) .

﴿ قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً ، وبالوالدين إحساناً ، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ، ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ﴾ (٨٢) .

(٧٧) البقرة : ٤٤ .

(٧٨) المائدة : ١٠٠ .

(٧٩) البقرة : ٧٣ .

(٨٠) البقرة : ٧٥ .

(٨١) آل عمران : ٧ .

(٨٢) الأنعام : ١٥١ .

— دور التعقل يجنى ثمار النظر إلى الواقع ومافيه من مشاهد كونية وأسرار نفسية في الإنسان أعماله في عالم الشهادة ، إعمالا يوصل إلى رأس المعرفة ، وهى معرفة الله سبحانه . وهنا نلاحظ دور العقل مع الحواس ، والارتفاع بالإنسان من مجرد أنه مخلوق مع سائر الكائنات . إلى أنه مخلوق مميز عنها بقدرة استنتاج المعانى من النظر في الأشياء .

قال الله تعالى : ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون ﴾ (٨٣) .

ويدعو الله الانسان إلى التعقل كذلك لمراحل خلقه سبحانه للإنسان وأطوار وجوده فيقول عز وجل : ﴿ هو الذى خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخا ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلا مسمى ولعلكم تعقلون ﴾ (٨٤) .

— ويبرز القرآن دور العقل مع الحواس في عالم الشهادة ، فيجعل دور العقلا معطلا في هذا الميدان بتعطيل الحواس ، وهنا نرى دور الحواس في عملية المعرفة ، وأن العقل في مجال الحسيات لا يعمل بدونها كما قال تعالى :

﴿ صم بكم عمى فهم لا يعقلون ﴾ (٨٥) و﴿ إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ﴾ (٨٦) . كما أنه أبرز في آيات أخرى أن الحواس لا قيمة لها في المعرفة بغير تعقل ، إذ قال سبحانه : ﴿ أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ﴾ (٨٧) ، وقال ﴿ فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور ﴾ (٨٨) .

(٨٣) البقرة : ١٦٤ .

(٨٤) غافر : ٦٧ .

(٨٥) البقرة : ١٧١ .

(٨٦) الأنفال ٢٢ وانظر أيضا النحل ١٢ لأداء نفس المعنى .

(٨٧) يونس : ٤٢ .

(٨٨) الحج : ٤٦ .

- كما يجعل القرآن الحقيقة التاريخية طريقا عقليا للعلم . ويجعلها مقدمة من مقدمات الدليل و يقينية إذا كانت ثابتة مهما كبر الخصم وعاند . ومن أمثلة ذلك : إبطال ادعاء اليهود أن إبراهيم كان يهوديا وادعاء النصارى أنه كان نصرانيا . فيرتبون على ذلك أحقيتهم بالدين وأحقية دينهم بالخلود . وهم إنما يقيمون دليلهم المنتج لهذه القضية في نظرهم على مقدمات تاريخية مزورة ومن ثم يصبح استنتاجهم مزورا أى لا ينتج لهم هذا الاستدلال إلا باطلا وجهلا . حيث يقول الله سبحانه ﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله ﴾ فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون * يا أهل الكتاب لم تحتاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون * هاأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم تحتاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون * ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين * إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين ﴿ (٨٩) .

- ويجعل القرآن كذلك دور العقل في المعرفة بالاعتماد على الحقائق الواقعية والمعلومات المسلمة التي لا جدال فيها . كما قال تعالى ﴿ وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل : ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى إني أخاف إن عصيت رى عذاب يوم عظيم ﴾ قل : لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به ، فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون ﴿ (٩٠) .

- كما يجعل القرآن للعقل دورا في تحصيل المعرفة من خلال رؤية المشاهد وسماع القصص الدالة على مصارع الغابرين نتيجة انحرافهم عن منهج الله سبحانه . من ذلك قوله سبحانه : ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون ﴾ (٩١) وقوله عز وجل : ﴿ أفلم يهد لهم كم أهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم إن في ذلك آيات لأولى النهى ﴾ (٩٢) .

(٨٩) آل عمران : ٦٤ - ٦٨ . (٩٠) يونس : ١٥ - ١٦ . (٩١) يوسف : ١٠٩ . (٩٢) طه ١٢٨ وكذلك نجد هذا المعنى في العنكبوت ٣٥ والصافات ١٣٣ - ١٣٨ .

— كما يشير القرآن كذلك إلى دور اللغة في العلم ، وجعل ذلك دليلا للعقل ،
فأنزل القرآن بلسان عربى حتى يعقل العرب (٩٣) من مدلولات لغتهم معانى هذا
الكتاب وفى ذلك طريق للتعقل فقال سبحانه ﴿ إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم
تعقلون ﴾ (٩٤) .

— كما يبرز القرآن دور المثل في خدمة الإدراك العقلى فيقول سبحانه : ﴿ وتلك
الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون ﴾ (٩٥) .

(ب) وظيفة التفكير :

التفكير وظيفة للجهة المدركة في الإنسان ، وهو يركز على ما يركز عليه التعقل من
أمر في تحصيل المعرفة . ولكنه يتميز بالدقة ويحتاج لعمليات دقيقة في استنتاج
العلم ، وهو يحتاج للحواس واليقظة في الفطرة للعلم الضروري ويحتاج كذلك
للتذكير . ومن ثم عرفه الإمام الغزالي فقال : « هو أن تجمع بين علمين مناسبين للعلم
الذى أنت طالبه بشرط عدم الشك فيهما ، وفراغ القلب عن غيرهما ، وتحقق النظر
فيهما تحديقا بالغا ، فلم تشعر إلا وقد انتقل القلب من الميل الخسيس إلى الميل
النفيس ، إحضارا لمعرفتين يسمى تذكرًا وحصول المعرفة الثالثة المقصودة من هاتين
المعرفتين يسمى تفكرا » (٩٦) . ومن ثم فهو تأمل في المعانى التى يجمعها العقل أو تقوم
بها وظيفة التعقل وغيرها ، وإن كان ليس بينهما ترتيب وإنما الوظائف كلها متداخلة
ومتكاملة فيما بينها . ولا يكون التفكير كإتلاخظ في آيات القرآن الكريم إلا بما يمكن
للعقل والحواس أن تدركه ماهو في عالم الشهادة ، والانتقال من هذا العالم كله كأثر
من وجود الله سبحانه ووحدانيته ، إلى الإيمان به سبحانه ، ومن ثم فإن التفكير
كإدراك عقلى يكون فيما يمكن للعقل التفكير فيه من عالم الشهادة وقوانينه مما يجعله

(٩٣) وغير العرب إما أن تنقل إليهم معانى هذا الكتاب وإما أن يتعلموا العربية فيعرفوا دور اللغة في العلم وجعله
ذلك دليلا على صحة القرآن .

(٩٤) يوسف ٢ وتجد هذا المعنى في قوله سبحانه في سورة الأنبياء ١٠ والزخرف ٣ .

(٩٥) العنكبوت : ٤٣ وتجد نفس المعنى في الروم : ٢٨ .

(٩٦) الغزالي : روضة الطالبين (مجموعة القصور العوالى ، ج ٤) مكتبة الجنيدى ، القاهرة ١٩٧٢ : ص
١١٦ - ١١٧ .

طريقا إلى الإيمان بالله وسائر أركان الإيمان . ولكن حقيقة ما ليس من قبيل عالم الشهادة فلا يستطيع العقل أن يفكر فيه . ومن هنا نفهم حديث الرسول ﷺ « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا » (٩٧) . وهو على العموم بحث عن المعاني العقلية التي تدل عليها الأشياء ويقتضيها العقل . وهو بهذا المعنى مناسب لما قيل من أن الفكر مقلوب عن الفرك ولكنه يستعمل في المعاني (٩٨) . ولعل المنطقيين قد لاحظوا أن عملية القياس أو الاستدلال بحثا عن المعنى يناسبها لفظ الفكر ، فقالوا : الفكر ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى المجهول (٩٩) ، سواء كان المجهول تصوريا أو تصديقا . وهذا الترتيب يحتاج إلى دقة في استنباط المعاني العقلية من العقليات أو المعرفة العقلية ومن العقليات التي شاركت الحواس مع العقل في تكوينها .

ومن الآيات الدالة على هذه الدقة في أعمال العقل بالتأمل والتفكير قوله تعالى : ﴿ وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون ﴾ ثم كلى من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون ﴾ (١٠٠) .

قال الألوسي في تفسير الآيتين : « فإن من تفكر في اختصاص النحل بتلك العلوم الدقيقة والأفعال العجيبة التي مرت الإشارة إليها ، وخروج هذا الشراب الحلو المختلف الألوان وتضمنه الشفاء ، جزم قطعا بأن لها ربا حكيما ، ألهمها مألهم ، وأودع فيها ما أودع ، ولما كان شأنها في ذلك عجيبا يحتاج إلى مزيد تأمل ختم سبحانه الآية بالتفكير » (١٠١) والآيات المتضمنة للتفكير في القرآن تدل على ماتدل عليه وظيفة التعقل — السابقة — .

(٩٧) ورد ذكره بروايات متعددة ذكرها السيوطي في الجامع الصغير وضعفها . وذكر المناوي في كنز الحقائق رواية عن ابن النجار « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله » راجع السيوطي : الجامع الصغير ج ١ ط ٤ مصطفى الحلبي : ص ١٣٢ وأيضا المناوي : كنز الحقائق (بهامش الجامع الصغير) الطبعة السابقة : ١٠٧/١ .

(٩٨) السيد محمد رشيد رضا : تفسير المنار ج ٩ طبعة الهيئة العامة للقاهرة ١٩٧٢ : ص ٣٨٥ ، مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم : ١٦٢/٢ .

(٩٩) الرازي : تحرير القواعد المنطقية شرح الشمسية : ص ١٦ .

(١٠٠) النحل : ٦٨ — ٦٩ .

(١٠١) الألوسي : تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم : ج ٤ دار إحياء الكتب العربي ، بيروت : ص ١٨٧ .

– فمما يدل على أن وظيفة التفكير تحتاج إلى إثارة الفطرة والعقل في تغليب جانب النفع على جانب الضرر وعدم الوقوع في التناقض قوله تعالى : ﴿ يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون ﴾ (١٠٢) ، وقوله : ﴿ قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تتفكرون ﴾ (١٠٣) .

– ومن الآيات الدالة على وظيفة التفكير في المشاهد الكونية وأسرار النفس قوله سبحانه ﴿ ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الألباب ﴾ الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض * ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه ففنا عذاب النار ﴾ (١٠٤) ، وقوله عز وجل : ﴿ أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى ﴾ (١٠٥) .

– كما يشير القرآن إلى استناد وظيفة التفكير إلى التفكير في المعاني من خلال ضرب الأمثال وقص القصص فيقول سبحانه ﴿ واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ﴾ ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون ﴾ (١٠٦) ويقول عز وجل ﴿ لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون ﴾ (١٠٧) .

– كما يدعو إلى التفكير في الآيات القرآنية المنزلة ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون ﴾ (١٠٨) .

(١٠٢) البقرة : ٢١٩ .

(١٠٣) الانعام : ٥٠ .

(١٠٤) آل عمران : ١٩٠ - ١٩١ .

(١٠٥) الروم : ٨ .

(١٠٦) الاعراف : ١٧٥ - ١٧٦ .

(١٠٧) الحشر : ٢١ .

(١٠٨) النحل : ٤٤ .

- ويربط بين وظيفة التفكير والحقائق والمسلمات الواقعة التي لا جدال فيها ، كما في قوله سبحانه : ﴿ أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ﴾ (١٠٩) ، ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ (١١٠) .

- كما يدعو إلى النظر في السنن الاجتماعية وظاهرة الازدواج في الخلق والاجتماع فيقول سبحانه : ﴿ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ (١١١) .

﴿ وهو الذى مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ (١١٢) .

ج - وظيفة التدبر :

والتدبر وظيفة للجهة المدركة في الإنسان ولكنه يدل على تفكير عميق مع ما يتبعه من تدبر العواقب . وهو منتج للعلم الذى يدعو للالتزام . ونلاحظ أنه ذكر في القرآن في أربعة مواضع محصورة في الفهم العميق لآيات الله المتلوة أى لكتاب الله سبحانه ، ولم يرد في غير ذلك في القرآن . قال الله تعالى :

﴿ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ﴾ (١١٣) .
﴿ كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب ﴾ (١١٤) .
﴿ أفلم يدبروا القول أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين ﴾ (١١٥) .

﴿ أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾ (١١٦) .

(١٠٩) الأعراف : ١٨٤ .	(١١٣) محمد : ٢٤ .
(١١٠) الزمر : ٤٢ .	(١١٤) ص : ٢٩ .
(١١١) الروم : ٢١ .	(١١٥) المؤمنون : ٦٨ .
(١١٢) الرعد : ٣ .	(١١٦) النساء : ٨٢ .

د - وظيفة النظر :

وظيفة النظر في القرآن طريق عقلي أو دليل المعرفة العقلية التي أسمى أنواعها معرفة الله سبحانه والنظر في القرآن الذي نقصده هنا وظيفة من وظائف العقل ، وليست التي بمعنى الرؤية البصرية وقد جعل القرآن وظيفة النظر عملاً للعقل والفطرة السليمة في ميادين واقعية ومقدمات وبيانات شاهدة . والنظر في حد ذاته يتميز بأنه طريق للعلم عن بيعة ودليل كما ورد في القرآن .

- فقد أكثر القرآن من ذكر النظر وتوجيهه لمعرفة الله سبحانه وللقضايا التي يريد بها القرآن . وجعل مصارع الغابرين أدلة شاهدة تساعد الإنسان في نظره ووصوله إلى المعرفة من ذلك قوله تعالى :

﴿ قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ (١١٧) .

كما لفت النظر إلى استخدام الفطرة السليمة التي تفرق بين الخالق الذي لم يلد ولم يولد ، الغنى ، والمخلوق المولود المحتاج ، ولا تسوى بين الخالق والمخلوق ، في رد ادعاء النصارى ألوهية عيسى عليه السلام فقال تعالى : ﴿ ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر ألى يؤفكون ﴾ (١١٨) .

- كما جعل الآيات الكونية ميدانا فسيحا للنظر العقلي ، مما يؤيد اجتماع العقل بالنظر مع الحواس بالإحساس لتحصيل المعرفة العقلية التي أسمى موضوعاتها ، معرفة الله سبحانه . إذ قال عز وجل : ﴿ وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه أنظروا إلى

(١١٧) آل عمران ١٣٧ وكثير هذا المعنى في السورة التالية :

الأنعام ١١ ، ٤٦ ، ٦٥ / الأعراف ٨٤ ، ٨٦ / يونس ٣٩ ، ٧٣ ، ١٠١ / يوسف ١٠٩ / النحل ٣٦ / النمل ١٤ ، ٥١ ، ٦٩ / القصص ٤٠ / العنكبوت ٢ / الروم ٩ ، ٤٢ / فاطر ٤٤ / الصافات ٧٣ / غافر ٢١ ، ٨٢ / الزخرف ٢٥ / محمد ١٠ .

(١١٨) المائدة : ٧٥ .

ثمره إذا أثمر وينعه إن في ذلك آيات لقوم يؤمنون ﴿١١٩﴾ .

— ومما يؤكد استعمال وظيفة النظر في تحصيل العلم عن دليل وبينة ، قوله تعالى على لسان سيدنا سليمان عليه السلام للهدد : ﴿ قال سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين ﴾ (١٢٠) ، أى أننا لكى نصدق ماتقوله ، ويصبح لدينا علم بذلك ، سنبحث عن الأدلة المؤيدة لقولك .

— ومملكة سبأ حينما أرادت أن تتأكد من العلم بأن سليمان عليه السلام نبي ، كذلك ، بعثت هدية أو مالا لاختباره حتى يكون موقفه دليلا لها على تصديق ماجاءها أو عدمه ، قال الله تعالى : ﴿ قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون ﴾ وإني مرسله إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون ﴿١٢١﴾ .

هـ — وظيفة الفقه :

وظيفة الفقه الإدراكية في القرآن على المعرفة الحقيقية والفهم الخالص والفتنة ، ومن ثم فهو وظيفة أعمق من سائر الوظائف وكأنه يدل على العلم المستقر عند الشخص على أن هذا هو العلم الحقيقي . وهو بهذا لم يخرج عن مدلوله اللغوي ، إذ هو في اللغة يدل على ذلك ، قال الزمخشري : « شهدت عليه بالفقه : أى بالفهم والفتنة » (١٢٢) . ومن ثم فمحله القلب الذى هو مستقر جميع الوظائف ، وقد جعل القرآن القلب فعلا مستقرا لوظيفة الفقه فقال تعالى : ﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها ﴾ (١٢٣) ، ﴿ ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا ﴾ (١٢٤) .

(١١٩) الأنعام ٩٩ ونجد مايدل على هذا المعنى كذلك في سورة الأعراف ١٨٥ / الروم ٥٠ / الصافات ٨٨ / ق ٦ / الفاشية ١٧ - ٢٠ .

(١٢٠) التمل : ٢٧ .

(١٢١) التمل : ٣٥ .

(١٢٢) : الزمخشري : أساس البلاغة : ص ٧٢٤ وانظر ايضا الفيروز ابادى : القاموس المحيط : ٢٨٩/٤ .

(١٢٣) الأعراف : ١٧٩ .

(١٢٤) الأنعام : ٢٥ .

ونلاحظ أن هذه الوظيفة قد ذكرت في القرآن وركز فيها على العلم الحقيقي المستقر من خلال فهم آيات كتاب الله تعالى ، وواضح فيها أنها وظيفة تعلم أكثر منها وظيفة نظر وجمع لأشتات المعرفة ومتفرقاتها . إذ يقوم العقل بتلك الوظائف من خلال النظر والتفكير . مما يدل على ذلك قوله تعالى :

﴿ ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه ﴾ (١٢٥) ،
﴿ وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ﴾ (١٢٦) ، ﴿ وإذا ما أنزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون ﴾ (١٢٧) ، ﴿ ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها ونسى ما قدمت يداه إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا ﴾ (١٢٨) ، ﴿ قالوا يا شعيب مانفقه كثيرا مما تقول وإنا لنراك فينا ضعيفا ولولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزيز ﴾ (١٢٩) .

و - وظيفة التذكر :

وقصد بالتذكر في القرآن كذلك وظيفة عقلية لتحصيل المعرفة ، ولكن التذكر يكون باسترجاع المعاني سواء منها : التذكر للمعاني الفطرية أو المعلومات السابقة التي تقر بها الفطر جميعا ، ويتناساها الإنسان في غمرة التحدى والإعراض والانحراف أو التذكر للمعاني من خلال النظر في الآيات الكونية والسنن الاجتماعية والآيات القرآنية ، أو من النظر باسترجاع المعاني وأخذ العبرة من مصارع الغابرين ، والمعلومات التاريخية : والتذكير عموما استرجاع المعاني من أجل تقديم الشكر لله بعبادته ، ومن ثم كثر التذكر بالنعم في القرآن الكريم ، وتفصيل ذلك في آيات التذكر كما يلي :

(١٢٥) الانعام : ٢٥ .

(١٢٦) التوبة : ١٢٢ .

(١٢٧) التوبة : ١٢٧ .

(١٢٨) الكهف : ٥٧ .

(١٢٩) هود : ٩١ .

— في التذكير باسترجاع المعاني الفطرية قال تعالى : ﴿ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم . أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون ﴾ (١٣٠) . فالعقل السليم لابد أن يفرق بين النقيضين ، ولا يستوى عنده من يدعو إلى الخير ومن يدعو إلى الشر ، فالتذكير هنا بمعلومة بديهية . ومثل ذلك في قوله تعالى : ﴿ مثل الفريقين كالأعمى والأصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا أفلا تذكرون ﴾ (١٣١) .

— وفي التذكير بما تدل عليه الظواهر الكونية والاجتماعية من خلق وازدواج وإرسال رياح ، وإنزال مطر وغيره يقول تعالى : ﴿ ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ﴾ (١٣٢) .

ويجعل النظر في هذه الآيات مثيرا لبديهيات عقلية تقتضي باستحالة اجتماع النقيضين ، كما في قوله تعالى تعليقا على مشاهد كونية تدل على أن الله هو الخالق وحده للسموات والأرض والمسخر لما فيهما ولليل والنهار : ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون ﴾ (١٣٣) .

— أو ما التذكير بالمعلومات التاريخية ومصارع الغابرين لما فيها من عظة وتذكير بالمعاني ففي قوله تعالى ﴿ الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش مالكم من دونه من ولي ولا شفيع أفلا تتذكرون ﴾ (٥) . وهنا يجعل القرآن المسلمة التاريخية أو المعلومة التاريخية المتواترة بين كتب الأديان بديهية يذكر بها لما تدل عليه من أن هذا القرآن حق من رب العالمين ، والذي يجب عليهم أن يؤمنوا به ويوحده ويعبده ، ويقول في هذا أيضا : ﴿ ولقد علمتم النشأة الأولى فلو لا تذكرون ﴾ (١٣٥) .

(١٣٠) البقرة : ٢٢١ .

(١٣١) هود : ٢٤ ومثل هذا المعنى في غافر ٥٨ / الزمر ٩ .

(١٣٢) الذاريات : ٤٩ وما يذكر بالآيات الكونية ففي قوله تعالى في الأعراف ٥٧ / يونس ٧١ .

(١٣٣) النحل : ١٧ وانظر : الآيات من أول السورة إلى رقم ١٧ .

(١٣٤) السجدة : ٤ .

(١٣٥) الواقعة : ٦٢ .

وفي مصارع الغابرين ذكر بقوله : ﴿ ولقد تركناها آية فهل من مدكر ﴾ (١٣٦) .

- وفي التذكير بنعم سبحانه يقول : ﴿ وأذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم في الخلق بسطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون ﴾ (١٣٧) ،
﴿ وأذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فأوأمكم وأيدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون ﴾ (٥) .

- وقد سمي القرآن ذكر لأنه كلام الله تعالى الذي أنزله على البشر عن طريق النبي صلى الله عليه وسلم ، مذكرا للناس بأنهم عباد الله ، ومذكرا لهم كذلك بأنه الدين الذي نزل على الأنبياء من قبل .

ترابط وظيفي :

نلاحظ مما سبق عرضه أن العقل وهو يقوم بهذه المجموعة من الوظائف ، ولا تعمل كل وظيفة بصورة منفصلة في الكينونة الإنسانية ، بل بصورة مترابطة متكاملة ترابط الكينونة الإنسانية الواحدة . فالإنسان ذو اللب يتذكر ويتفكر ويعقل المشهد الواحد ويتدبر ويتذكر وينظر ويفقه وينظر ويعقل وهكذا . ومن الأمثلة على ذلك أن القرآن جمع بين وظيفة التعقل والتفكير ، والتذكير ، في مشهد واحد وهو يعرض مشهدا كونيا مترابطا ، فيجعل من تعقله والتفكير فيه ، والتذكر لما فيه دلالة على وجود الله سبحانه . إذ قال سبحانه معقبا على إثارة موضوع خلق الأنعام وفوائدها وإنزال الماء من السماء وفوائده من الشرب وإنبات الزروع والفواكه وسائر ما ينتفع به الإنسان والحيوان ﴿ إن في ذلك لآية لقوم يفكرون ﴾ (١٣٩) . وعقب على تسخير الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم بقوله : ﴿ إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ (١٤٠) . وعقب على ما خلق في الأرض مختلفا ألوانه بقوله : ﴿ إن في ذلك لآية لقوم يذكرون ﴾ (١٤١) . ثم حاكم الفطرة الى بديهية فقال سبحانه : ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون ﴾ (١٤٢) .

(١٣٦) القمر : ١٥ . (١٣٩) النحل : ١١ . (١٤١) النحل : ١٣ .
(١٣٧) الأعراف : ٦٩ . (١٤٠) النحل : ١٢ . (١٤٢) النحل : ١٤ .
(١٣٨) الأنفال ٢٦ ومثل ذلك في سورة الأحزاب ٩ / الأعراف ٨٦ .

ومثل هذا الترابط الوظيفي نجده بين التدبر والتذكر في قوله تعالى : ﴿ كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدَّبُّروا آياته وليتَذَكَّرَ أولوا الألباب ﴾ (١٤٣) وربط بين النظر والفقه في قوله سبحانه ﴿ انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون ﴾ (١٤٤) وبين النظر والتعقل في قوله سبحانه : ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون ﴾ (١٤٥) .

ومع هذا الترابط الوظيفي ، لا يمنع من أن يكون لكل تعبير أو لفظ ميزة أو خاصية أو لفظة تخصه في التعبير القرآني وتميزه عن غيره . ولكن الكينونة الإنسانية المدركة ليست انشطارية في وظائفها سواء منها الحسية أو العقلية ، كما أنها ليست انشطارية في وظائفها العقلية .

(د) الإدراك العقلي ودوره في تحصيل المعرفة لدى المتكلمين

المتكلمون قوم انبروا للدفاع عن العقيدة الإسلامية ، ومن ثم حملوا سلاح العقل بحسب ماوجههم القرآن ، واستفادوا من طرائق أصحاب الفلسفة العقلية في صياغة الأدلة العقلية صياغة منطقية . واعتمدوا على القرآن جعلهم أقرب كثيرا من فلاسفة المسلمين . وقد سبق أن بينا أنهم اعترفوا بالحواس طريقا من طرق المعرفة ، واعترفوا كذلك بالعقل والخبر سواء منه المتواتر أو الوحي طريقين للمعرفة كذلك . وزدوا على السوفسطائية منكرة الحقائق وأثبتوا الحس طريقا للمعرفة بتوجيه العقل له ، كما أثبتوا البداهة العقلية والنظر العقلي . وألفوا في ذلك كله مثبتين لقضايا العقول ورادين على مثيري الشبهات . ومن المسائل التي أثاروها بصدد العقل ودوره في تحصيل المعرفة المسائل التالية (١٤٦) :

(١٤٣) ص : ٢٩

(١٤٤) الأنعام : ٦٥

(١٤٥) يوسف : ١٠٩ .

(١٤٦) البغدادي : أصول الدين : ص ٥ - ٢٨ . الأبي : المواقف شرح السيد الجرجاني : ص ٢٢ - ٧٨ . الصابوني : البداية من الكفاية في الهداية تحقيق د . فتح الله خليف دار المعارف القاهرة ١٩٦٩ : ص ٢٩ - ٣٤ . القاضي عبد الجبار : المغنى ج ١٢ (النظر والمعارف) ص ٥٥ وما بعدها .

أقسام العلوم وأنواعها ، إثبات النظر والاستدلال . الخبر المتواتر يفيد العلم .
شروط العلوم والإدراكات . ما يعلم بالعقل وما يعلم بالشرع . النظر الصحيح يفيد
العلم وكيفية إفادة النظر للعلم . وشروط النظر . وأقسام الدليل . وجعلوا تلك
المسائل مقدمات ضرورية من أجل معرفة الله تعالى .

فالعلم عندهم قسمان : ضروري ومكتسب أو نظري . والضروري (١٤٧)
هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجيد إلى الانفكاك عنه سبيلا أى أن وقوعه
له من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه : وهو قسمان : حسي وبديهي .
والنظري هو ما يحتاج إلى نظر وكسب . فالطفل حين يولد يكون لا علم عنده
ولا تمييز . وهم بهذا يجعلون العلم حاصلًا للإنسان بعد ولادته فاهمين الآية
الكريمة ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم
السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (١٤٨) .

وقد أنكروا على السوفسطائية إنكارهم للحس والعقل طريقا
للمعرفة (١٤٩) . وعلى الذين أنكروا دور العقل والخبر في المعرفة وقالوا
بالاقتصار على الحواس .

قال البغدادي : « والخلاف في هذه المسألة السمنية الذين قالوا : إنه لا يعلم شيء
إلا من طريق الحواس وأبطلوا العلوم النظرية ، وزعموا أن المذاهب كلها باطلة ويلزم
على هذا القول إبطال مذهبهم . قلنا لهم : بماذا عرفتم صحة مذهبكم ؟ فإن قالوا
بالنظر والاستدلال ، لزم إثبات النظر والاستدلال طريقا إلى العلم بصحة شيء ما ،
وهذا خلاف قولهم . وإن قالوا بالحس قيل لهم : إن العلوم بالحس يشترك في معرفته
أهل الحواس السليمة . فما بالناس لا نعرف صحة قولكم بحواسنا ؟ فإن قالوا : إنكم
قد عرفتم صحة قولنا بالحس ولكنكم جحدتم ما عرفتموه ، لم ينفصلوا ممن عكس عليهم
هذه الدعوى » (١٥٠) .

(١٤٧) البغدادي : أصول الدين : ص ٨ والايحي : المواقف : ص ٢١ والصابوني : البداية ص ٢٩ .

(١٤٨) النحل : ٧٨ .

(١٤٩) انظر ماسبق : ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٢ وما بعدها .

(١٥٠) البغدادي : أصول الدين : ص ١٠ - ١١ والايحي : المواقف : ص ٤٩ .

وقد اعتبر علماء الكلام الخبر طريقا للمعرفة لأن التواتر يفيد العلم القطعي كالبداهيات . ويعد من المقدمات اليقينية للبرهان العقلي . والنبوة أو الخبر بطريق الوحي تعتمد على الأدلة العقلية ، لأن العلم بصدق النبي في دعواه النبوة يعود إلى العقل . ومن ثم كان العلم النظري عندهم علما كسبيا أى بطريق العقل والنقل وأعم من أن يكون بالدليل العقلي فحسب ، إلا إذا دخل الخبر في هذا الدليل ، باعتداده عليه . ومن ثم أضافوا العلوم الشرعية إلى النظر والاستدلال لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة — كما ذكرنا — معلومة بالنظر والاستدلال . . وبينوا لذلك ما يعلم بالعقل وما يعلم بالشرع . فما يعلم بالعقل حدوث الأجسام وأن لها خالقا عليما قديرا يجوز عليه إرسال الرسل .. الخ وما يعلم بالشرع الأوامر والنواهي ، وسائر الأخبار التي تتحدث عن الجزاء وغير ذلك .

وقد ردوا اختلاف العقول إلى اختلاف العقلاء فيما بينهم ، لا إلى التناقض في قضايا العقل ، أى لقصور عقولهم عن بلوغ درجة النظر العقلي ، أو لتقصيرهم في شرائطه (١٥١) . والنظر الصحيح إنما يفيد العلم بالمنظور فيه (١٥٢) ، وذلك بالتفكير السليم بتحديد محل النزاع . وقد بينوا طرق الاستدلال الموصلة إلى المطلوب بتوسط النظر وسموا الموصل إلى التصور مُعرِّفاً والموصل إلى التصديق دليلاً . وذكرنا أقسام الدليل من قياس برهاني واستقراء وتمثيل . وذكرنا مقدمات الدليل القطعية والظنية . وذكرنا كيفية إفادة النظر الصحيح للعلم . فأهل السنة رأوا أن ذلك يكون بطريق العادة بناء على تصور دقيق وسليم لعلاقة المخلوق بالخالق ، وأن الله سبحانه يحدث في الإنسان العلم بالنتيجة بعد ترتيب المقدمات ، وجائز على الله سبحانه أن يمنع حصول النتيجة عند المستدل . وهذا على أساس الفهم السليم للألوهية وأن الله سبحانه هو الذى خلق وعلم بإرادة واختيار . بينما ذهب المعتزلة إلى أن الله سبحانه يخلق العلم بطريق غير مباشر ، ولذا قالوا بأن العلم بالنتيجة يحصل في نفس المستدل بطريق التوليد . وردوا على الفلاسفة القائلين بأن ذلك إنما يكون بطريق اللزوم والوجوب لأنهم يرون أن الله يخلق الكائنات بطريق الفيض ، ومن ثم فالله يهب العلم بالنتيجة للشخص المستدل بطريق الإشراق . وهو انحراف في فهم علاقة المخلوق بالخالق ناشئ

(١٥١) الصابوني : البداية : ص ٣٢ .

(١٥٢) الأينجي : المواقف : ص ٤٦ ، ٥٤ ، ٥٥ .

عن الانحراف في تفسير الخلق (١٥٣) .

ومن النظر في مقدمات الدليل عند المتكلمين نجد أنهم يجعلون في مقدماتهم مقدمات عقلية ومن خلال النظر في الكون وما فيه ، إذ استدلوا من جملة مسالكهم والاستدلال على وجود الله بمسلك حدوث العالم . وجعلوا العلم النظري بالاستدلال راجعا في كل دليل إلى مقدمات يقينية ضرورية وليس نظرية كالحسيات والحدسيات والمتواترات وغيرها مما تعود في النهاية إلى الحس الضروري والبديهة الضرورية .

كما جعلوا النظر العقلي ليس موجدا للمطلوب أو للعلوم بل كاشفا عنه ، وحجا على الخصم وطريقا للعلم به من جهة الجاهل ، أما العالم أو المؤمن بالعلوم فاستدلال عليه إنما هو لزيادة إيمانه واطمئنانه (١٥٤) ، ولإقامة الحجة على المعاند وهم بهذ يخدمون هدفهم في الدفاع عن العقيدة .

(١٥٣) كما ذكرنا سابقا في تفسير عملية الخلق . انظر في البحث .

(١٥٤) الأبيحي : المواقف بشرح السيد الجرجاني : ص ٥٦ .

الفصل الثالث

بجالات المعرفة العقلية وخصائصها ونقيضها

(أ) مجالات المعرفة العقلية

تبعاً لدور العقل في تحصيل المعرفة ، وجدنا أن العقل ، كأهم ما يميز الكينونة الإنسانية المدركة ، يتعامل مع الكون الذي يعيش فيه ، وهو مزود بالحواس التي تفتح له آفاق المعرفة لعالم الشهادة . والعقل وهو يتقدم إلى معرفة ما في الكون من محسوسات لا يكتفى بالإدراك الظاهري لها ، وإنما يحكم بوجودها ونهايتها . ومن ثم فيدخل في مجال العقل : المعرفة الحسية بالأشياء ، والمعرفة العقلية بها ، والتي تعتمد في الطرف الأدنى منها على الأشياء المحسوسة ، وتعتمد في الطرف الأعلى على ما يقف وراء المحسوسات من معنويات وقوانين عقلية ، والتسليم من خلال النظر في قوانين العقل في عالم الشهادة بأن هنالك ما يقف فوقها من عالم غير مشاهد ليس من حق العقل إنكاره ، فضلاً عن أن إعمال العقل إعمالاً سليماً يشير إلى وجوده . ولذلك - كما في اصطلاح القرآن - عندنا عالمان : عالم الشهادة وعالم الغيب . وعالم الشهادة مجال فسيح للعقل ، من خلال ما يميز به من معرفة ضرورية وقوانين منظمة لما تسعفه به المعرفة الحسية عن طريق الحواس . فكل ما في هذا العالم مجال للعقل ومعرفته ؛ من أرض وسماء ، وجبال وأنهار ، وعناصر وإنسان ، يمكن للعقل أن يقوم بإعمال العقل فيه وإخضاع ما يمكن إخضاعه فيه لمقاييس العقل وأدوات التجربة ، وكلما تقدم العلم وحصل العقل على قانون علمي في هذا الكون ، فإنما هو انتصار للإنسان الرباني الذي جعل الله مهمته في الأرض ، الاستخلاف فيها وعمارتها ، وقد جعل الله سبحانه في هذا الكون القابلية لأن يكون ميداناً لمعرفة الإنسان . فقال سبحانه مشيراً إلى ذلك: ﴿ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمَوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ ﴾ (١٥٥) ،

(١٥٥) لقمان : ٢٠ .

وقال سبحانه ﴿ وسخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره وسخر لكم الأنهار
وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار ﴾ (١٥٦) ، ﴿ وسخر
لكم مائى السموات ومائى الأرض جميعا منه ﴾ (١٥٧) ، ﴿ والشمس والقمر
والنجوم مسخرات بأمره ﴾ (١٥٨) ، ﴿ والنجوم مسخرات بأمره إن فى ذلك
آيات لقوم يعقلون ﴾ (١٥٩) .

فالكون إذن مسخر للعقل الإنسانى يبحث فيه ويصل بالنظر فيه إلى أسرار أودعها
الله فيه . ولكن هذا المجال للعقل والذى تحدث عنه القرآن كثيرا ، يضبطه بأن يجعل
النظرة إليه وفيه نظرة هادفة ، تحقق للكينونة الإنسانية المدركة الغاية من وجودها
وهى معرفة الله وعبادته سبحانه ، وذلك لا يكون إلا برد هذا الكون وبما فيه من
عظيم صنع ودقة إبداع وإحكام بناء ، إلى الإيمان بأن له خالقا خلقه وأبدعه
وأحكمه . وهذا هو المجال الحقيقى الذى يفرق بين الإنسان وغيره من سائر
الحيوانات فى هذا الكون . فمجال العقل إذن التعرف من خلال النظر فى الكون وإلى
خالق الكون والإنسان وخالق كل شىء . وقد خبطت الفلسفات العقلية والمادية بأن
جعلت هذا الكون بماديته أو العقل بما فيه من قدرة على المعرفة آلهة تقديسها فخسرت
الغاية من وجودها وضلت مناهج البحث العقلى إذ جعلت الكون الذى هو ميدان
المعرفة التفصيلية للعقل إلها تعبده ، وحجبت العقل السليم عن أن يستكمل مهمته
وشطرتة عن مجاله الآخر ، وهو الاستنتاج من النظر فى الكون والإيمان بأن هنالك
عالما يقف فوق هذا الكون المشاهد هو هو عالم الغيب والذى ليس هذا الكون
المشاهد إلا أثرا من آثاره . إذ إن لهذا الكون صفة الارتباط فيما بين حوادثه ارتباطا
يوحى بفكرة أن له سببا وراءه أو أن له موجدا أوجده ، كما يقول تعالى : ﴿ ألم تر
أن الله يزجى سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله
وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عمن يشاء
يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار ﴾ . يقلب الله الليل والنهار إن فى ذلك لعبرة لأولى

(١٥٦) إبراهيم : ٣٢ - ٣٣ .

(١٥٧) الجاثية : ١٣ .

(١٥٨) الاعراف : ٥٤ .

(١٥٩) النحل : ١٢ .

الأبصار » والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على أربع يخلق الله ما يشاء إن الله على كل شيء قدير ﴿١٦٠﴾ ، ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج » والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج » تبصرة وذكرى لكل عبد منيب » ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الخصيد » والنخل باسقات لها طلع نضيد » رزقا للعباد وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج ﴿١٦١﴾ . فالقرآن إذن يمضي وراء جزئيات الوجود ليربطها كلها بأصل شامل متناسق وهو أن الله هو الذى خلق هذا الكون وخلق هذا الإنسان ، وشاءت إرادته أن يجعل هذا الكون ميدانا ومجالا للإنسان العاقل ، فالكون صديق الإنسان ، وميدان نظره الذى يعمق فيه الإيمان ، ويكون له شارة على وجود الله سبحانه .

وننتقل بعد ذلك إلى القضية الأهم في مجال المعرفة العقلية ، وهى علاقة العقل بعالم الغيب ، أو هى القضية التى عرفت باسم العقل والنقل ، أو العقل والوحي . ونكتفى هنا بالإشارة الموجزة — لما يقتضيه هذا البحث من تفصيل يحتاج إلى مجلدات — في هذه القضية فنقول وبالله نستعين :

عالم الغيب وعلى رأسه وجود الله سبحانه قضية تقع في مجال العقل من حيث مبدأ التسليم بوجوده فقط ، أما تفصيل هذا العالم فليس في قدرة العقل ومجاله ، لأن العقل بما أوتي من النظر ومن القوانين التى تمكنه من البحث إنما يعمل في عالم الشهادة ، الذى أعد ليعيش فيه ولعمارة الأرض والاستخلاف فيها ، وعالم الغيب لا ينفذ إليه بالحواس ولا بالعقل من خلال الحواس ، كما لا يستطيع العقل بتجرده عن الحس أن يقدم شيئا فيه ، لأن ما يحتويه العقل من معان له صفته الواقعية المرتبطة بعالم الشهادة ، إذ الإنسان يولد من بطن أمه وهو جاهل ولا علم له . ثم يكون علمه بما يكون حصيلة من نمو عقله مع حواسه وما يتلقى من معرفة في واقعه ، كما قال تعالى : ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار

(١٦٠) النور : ٤٣ . ٤٥ .

(١٦١) قى : ٦ . ١١ .

والأفئدة لعلكم تشكرون ﴿١٦٢﴾ . ومن ثم فمن أين له أن يدلى بمعرفة لعالم لا يخضع لقوانين العقل ولا يقع في دائرة الحواس ؟ ولكن الله سبحانه قد جعل في هذا العقل ، بما هو رباني الخلقة ، ومن خلال نظرة في عالم الشهادة ، بما هو كذلك رباني الخلقة ، إمكانية عقلية بل ضرورة عقلية بوجود عالم للغيب يقف فوق عالم الشهادة وأن عالم الشهادة ليس إلا أثرا له . وبعد ذلك يتوقف العقل في تقديم معلومات دقيقة حول هذا العالم . وهنا تكون حاجة الإنسان إلى طريق آخر للمعرفة عن طبيعة عالم الغيب ، ومن طبيعته كذلك ، يخضع لها الإنسان من خلال النظر العقلي أيضا ، وهي طريق الوحي أو النبوة . فإذا كان وجود الله عز وجل يستدل عليه بالعقل ، فإن النبوة بوصفها طريقا للمعرفة يقع التسليم بها أو إثباتها بالنظر العقلي أيضا - كما سيأتى بيانه في المعرفة النبوية - ويكون مجال العقل بعد ذلك إنما هو في فهم النصوص القادمة عن طريق الوحي أو النبي ، فهما لا يتناقض فيه العقل مع نفسه وفهما يساعد عليه النص من خلال الاستعمال اللغوى . وبملا يناقض النص نفسه في موضع آخر . وقد طلب القرآن نفسه فهم النص وتدبره والعلم به ، إذ النص هدى الله للعقل الذى هو من خلق الله فالنص منهج الله والعقل خلق الله ولا يمكن أن يختلف مخلوق لله سليم مع منهج الله السليم . أليس الاجتهاد وهو إعمال العقل في النصوص الشرعية مصدرا من مصادر التشريع الإسلامى ؟

أما تفصيلات عالم الغيب من ملائكة وجن وموت وبعث ونشور وجنة ونار وسائر حقائق عالم الغيب ، فالعقل يسلم فيها للنص وفي قدرة العقل بأن يفهمها بعد ورود النص فيها ولكن ليس في قدرته أن يحيط بعلمها لأن العقل عاجز عن إدراك كنه عالم الشهادة فضلا عن عالم الغيب .

أما الأخلاق والتشريع فموقف العقل السليم منه أيضا التسليم للنص واعتبار ما حسنه الشرع حسنا وما قبحه قبيحا واعتبار الأمر عبادة باعتبار الشرع له ، إذ العقل لا يكلف ولا يأمر ولا ينهى . وإن كان مفطورا على فهم الخير وحبه ، إذا وُجِّه ودُكِّر ، وفيه أيضا القدرة على فهم الشر وعواقبه . ولكن العقل قد يتأثر بعوامل البيئة والتربية فتختلط عنده المفاهيم وتنقلب به الموازين ، فهو بحاجة إلى الشرع باستمرار ،

يرجعه إلى صوابه ويعمق فيه مفاهيم الخير ويدله على مناهجها العقدية والعملية ،
ويبعده عن الشر ويكرهه إليه كما قال تعالى ، مصورا الفطرة الصادقة في حاجتها إلى
الله في ذلك كله : ﴿ ولكن الله حبيب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم
الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون ﴾ (١٦٣) .

وبهذا يتميز مجال المعرفة العقلية في القرآن عن مجالها في الفلسفات الحسية
والعقلية . فالخسبون يرون أن المعرفة العقلية إنما هي معرفة حسية لأن مجالها الحس ،
وحده . والعقليون يجعلون الوجود كله الحسى والعقل بما فيه عالم الغيب عند من
يعترف به مجالا للعقل بأحكامه وتفصيلياته ، والنقديون وإن فطموا العقل عن
الدخول إلى مجال الغيب إلا أنهم حصروه في مجال التجربة الحسية وأفقدوا عالم الغيب
معقوليته بمعنى أفقدوه إمكانية الاستدلال عليه بالعقل النظري . بينما جعل القرآن
الكون مجالا فسيحا للمعرفة العقلية محسوسة ومعقولة ، وإن قَدَّر للعقل عجزه عن
الدخول إلى كنه الأشياء الكونية مما لا يعلم إلا الله . وجعل في مجال العقل أن يستدل
من خلال قوانين عالم الشهادة على وجود عالم الغيب . وترك تفصيليات عالم الغيب
مجالا لطريق آخر للمعرفة هو طريق الوحي . أما فلاسفة المسلمين ، وإن اعترفوا
بإمكانية الاستدلال على عالم الغيب من عالم الشهادة ، وإن جعلوا الكون أو عالم
الشهادة مجالا للمعرفة العقلية ، إلا أنهم تجرأوا - وفق اتجاههم التوفيقى - إلى الحديث
عن تفصيليات عالم الغيب ، حديثا عقليا وبأحكام العقل وشطحاته الإشراقية ،
وتأولوه تأويلا عقليا . وهم يمثلون محاولة عقلية لتدوين الفلسفة وتنظير الدين تنظيرا
فلسفيا ، وأدخلوا العقل مجال تفصيليات عالم الغيب . فلم يوفقوا في الإبقاء على طبيعة
الدين ، كما أنهم لم يوفقوا في إعطاء تصور إسلامي دقيق يمكن اعتباره فلسفة إسلامية
بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة .

(ب) خصائص المعرفة العقلية

تتميز المعرفة العقلية على سابقتها - المعرفة الحسية - بالخصائص التالية :

١ - الضرورة :

وتعتبر خاصية للمعرفة العقلية لأن المعرفة ترجع إلى معلومات أولية ضرورية بحكم العقل ، وإن لم تكن مكتسبة له بطريق النظر إلا أنها ملكه على كل حال . والمعرفة العقلية إنما ترجع في النهاية إلى هذه الضرورة لأن المعرفة المكتسبة بالاستدلال لا بد أن تعود إلى مقدمات لا يستدل عليها وإلا وقعنا في الدور أو التسلسل وكلاهما باطل .

فالمعلومات الضرورية أساس البرهان . يقول الإمام الغزالي موضحاً هذه الضرورة : « العلوم الكلية الضرورية من خواص العقل ، إذ يحكم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يتصور أن يكون في مكانين في حالة واحدة . وهذا حكم منه على كل شخص . ومعلوم أنه لم يدرك بالحس إلا بعض الأشخاص فحكمه على جميع الأشخاص زائد على ما أدركه الحس (١٦٤) . والاعتراف بصحة ووضوح المعارف الضرورية ووضوح المعارف الأولية أمر لا يشك فيه إلا بزوال الذهن عن صحة الفطرة السليمة (١٦٥) .

٢ - صدق التعميم أو الكلية :

ويعنى أن المعرفة العقلية تتميز بإمكان تعميم الحكم على أفراد النوع كله تعميماً لا يشك في صدقه (١٦٦) ، ففي الوقت الذي تميزت فيه المعرفة الحسية بالفردية أو الجزئية ، فإن العقل يدرك صورة الشيء الكلية ، وهي ما أسموه بالماهية التي تدخل في تركيب الشيء المفرد عن طريق التجريد ، وهو بالتالي لا يدرك صورة الشيء المادية .

كما تمتاز المعرفة العقلية بأنها جازمة ثابتة وشاملة لأفراد موضوعها ، وهي بذلك تحقق في أصولها في الفطر السليمة وحدة تتفق عليه العقول السليمة . وهي لا تتطور بحكم ضرورتها وتطور الزمان والمكان . والعقل له كذلك قدرة على تنظيم وتصنيف وتبويب الإدراك مما يقوم بتجميعه عن طريق الحواس وبما أوتي من وظائف التجريد والتعميم .

(١٦٤) الغزالي : إحياء علوم الدين : ١ / ٧ .

(١٦٥) د . زقزوق : المنهج الفلسفي : ص ١٤٤ .

(١٦٦) د . زكي نجيب محمود : نظرية المعرفة : ص ٦٥ .

(ج) تقييم المعرفة العقلية

المعرفة العقلية لازمة للإنسان بما هو إنسان ، ومن ثم فإن قيمة هذه المعرفة هي قيمة الإنسان ذاته في هذا الوجود . وإن أى إفراط أو تفريط في دور هذه المعرفة وحدودها ومجالاتها ، ليؤثر في تقييم الوجود الإنساني في الكون . ولذلك كان الإفراط في دور العقل في المعرفة وتقديسه ورد الوجود كله إليه في الفلسفة المثالية مؤديا إلى تقديس الإنسان وادعائه سلطة الوجود المركزى في الكون ، ومن ثم كان له - بحكم منطقته - أن يدعى قدرته على تنظيم نفسه وإعطاء تصور للوجود ، وادعائه العصمة والضرورة المطلقة في أحكامه على الأمور حسننها وقبيحها كما يدعى أيضا سلطة التحكم في النصوص الشرعية ، بقوالب العقل ومفاهيمه ، عند من آمن بالوحى ، طريقا آخر للمعرفة . بل إن الوحى كطريق للمعرفة وما جاء به فسر عند هؤلاء - كفلاسفة المسلمين مثلا - على أنه لا يخرج عن التفسير العقلى إثباتا وتفصيلات وكيفيات ، وبعبارة أخرى ادعى الإنسان بقدرته العقلية المفرطة أنه لا يند عن إدراكه مجال للمعرفة ، فعالم الشهادة والغيب بأصولهما وتفصيلهما يقعان في مجاله - كما يدعى - .

أما الفلسفة الواقعية وأعنى بها هنا التجريبية أو المادية ، التى جعلت العقل مادة أو حسا ، فقد جعلت الوجود الإنسانى ذا قيمة مادية وتابعا لحركة المادة والمجتمع . وجعلت نشاطه - من ثم - انعكاسا للواقع . ومن ثم فغاية ما يدعى العقل السلطة في إثباته ، وتفصيله ، أو غاية ما يكون مجاله ، إنما هو عالم الحس والتجربة . وأنكرت هذه الفلسفة من ثمة عالم الغيب ثبوتا وتفصيلا .

أما النظرة القرآنية للمعرفة العقلية ، فإنها تنبثق من تقييم الوجود الإنسانى . ومن ثم تكون خصائص هذه المعرفة وقيمتها نابعة من التصور للوجود الإنسانى على ضوء مفهوم الوجود كله في الإسلام . فالإنسان - كما في تصور القرآن - مخلوق عاقل محتاج إلى الله سبحانه في خلقه وعلمه ، ومكون في طبيعته من عالم الغيب والشهادة ، لأنه من روح ومادة ، وكلاهما مخلوق لله تعالى . ويعيش في عالم الشهادة وينتهى إلى عالم الغيب . ومن ثم فإن العقل كأداة للمعرفة أو كينونته المعرفية إنما هي مشمولة

بهذا التصور ، فمعرفة العقلية تعمل في عالم الشهادة كميدان فسيح لها تتعرف عليه ، وتكتشف مجاهيله ، بما أوتيت فطرته من قدرة على ذلك . وهي مؤسسة تأسيسا يناسب هذا العمل في عالم الشهادة ، كما أن لها حدودا شأن محدودية الإنسان في الزمان والمكان والقدرات . ثم تسلم هذه المعرفة العقلية بعالم للغيب يقف وراء عالم الشهادة ابتداء من إيمانها بالله ، والتي هي وعالم الشهادة ليست إلا أثرا من آثاره . وتسلم بثبوت طريق للمعرفة فوق طريق العقل ، ودورها فيه الإثبات والاحتياج التام للوحي في تفاصيل عالم الغيب الذي لا تراه بحواسها ، ولا يخضع لقوانين العقل في عالم الشهادة . وعلى ذلك تكون قيمة العقل كما يقول الإمام الغزالي : « إن العقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات » (١٦٧) .

وهذا تقييم لدور العقل في عالمي الشهادة والغيب :

فالعقل في عالم الشهادة له سيادة بما جعل الله له من طاقات ، ولكنه محدود وعاجز عن معرفة كنه الأشياء وحقيقتها النهائية . وجعل القرآن له منهجا يريه في عمله في عالم الشهادة بما ينفعه في الإيمان وتأكيداته وتثبيتته وبما يدعم مسيرته ويحقق هدفه من الاستخلاف على الأرض وعمارتها بعبادة الله .

أما في عالم الغيب : فالعقل لا قيمة له سوى الاستدلال على وجوده والاحتياج للوحي ، والتسليم التام لما يقدمه من معلومات . وله قيمة كذلك في فهم النصوص الشرعية بعد إثباتها . ولكن ليست له سلطة الحكم النهائية في حقيقة النصوص وهو ليس ندا للشرع . وهو بهذا إنما يقف عند حدود التكريم الرباني له كأداة عظيمة للإدراك البشري . وكموضوع تكريم من الله للإنسان يكل إليه القرآن إدراك الحقيقة الأولى ، وهي الإيمان بالله ، ويكل إليه الحقيقة الثانية ، وهي أن هذا الدين من عند الله ، أي أن في مجاله إثبات النبوة ، ومتى أصبحت هذه القاعدة الكبيرة مسلما بها لدى العقل ، فقد أصبح من منطق العقل نفسه أن يسلم بعد ذلك تلقائيا بكل ماورد في الدين لا يهم عندئذ أن يدرك حكمته الخفية ، أو لا يدركها ، فالحكمة متحققة حتما في أنه من عند الله ، ومادام من عند الله ، والعقل البشري المخلوق لا يستطيع أن

(١٦٧) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٥٧ .

يُحيط بالحكمة الربانية فضلاً عن أن يكون حَكَمًا عليها . وأقصى ما يستطيعه العقل بعد ذلك ، أن يتحرى النص هل هو من عند الله أو من قبل رسول الله ، أى يتحرى ثبوت النص أولاً ، ثم يدرك دلالة النص على ما يدل عليه من حيث إنه قاطع في دلالته وانطباقه على معناه ، أو أنه ظنى في هذه الدلالة . وله كذلك أن يطلب العلة في الحكم ، إن كان من الأحكام المنصوص على العلة فيها ، أو جعلت مما يستطيع العقل ضبطها بالاجتهاد ، ولكن من خلال النصوص لا بالعقل وحده . وما لا يستطيع ضبطها فإنه يقف عند ذلك الحد ، إذ العلة أصلاً في التشريع كله العبادة أو الاختبار والابتلاء .

والعقل كذلك محجوب عن إدراك الذات الإلهية ، وحقيقة عالم الغيب ، وتفصيله ، وحقيقة خيرية الأشياء وشريتها وعاجز كذلك عن إدراك أسرار المشيئة الربانية ، وحقيقة الصفات العَلِيَّة . ولا يصح له أبداً أن يدخل هذه الأمور في قوالب التفكير العقلى الفلسفى .

وعموماً فإن العقل عابد لله في عالم الشهادة بالنظر والاستدلال ، وفي عالم الغيب بالنظر والاستدلال على مبدأ وجوده بالتسليم والتلقى من الوحي في تفصيله . وفي كلا حاله محقق لوجوده الذى رسمه الله من خلال عمله في الكينونة الإنسانية كما قال تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ (١٦٨) .



الباحث الرابع المعرفة الدينية

وفيه
تمهيد

الفصل الأول :

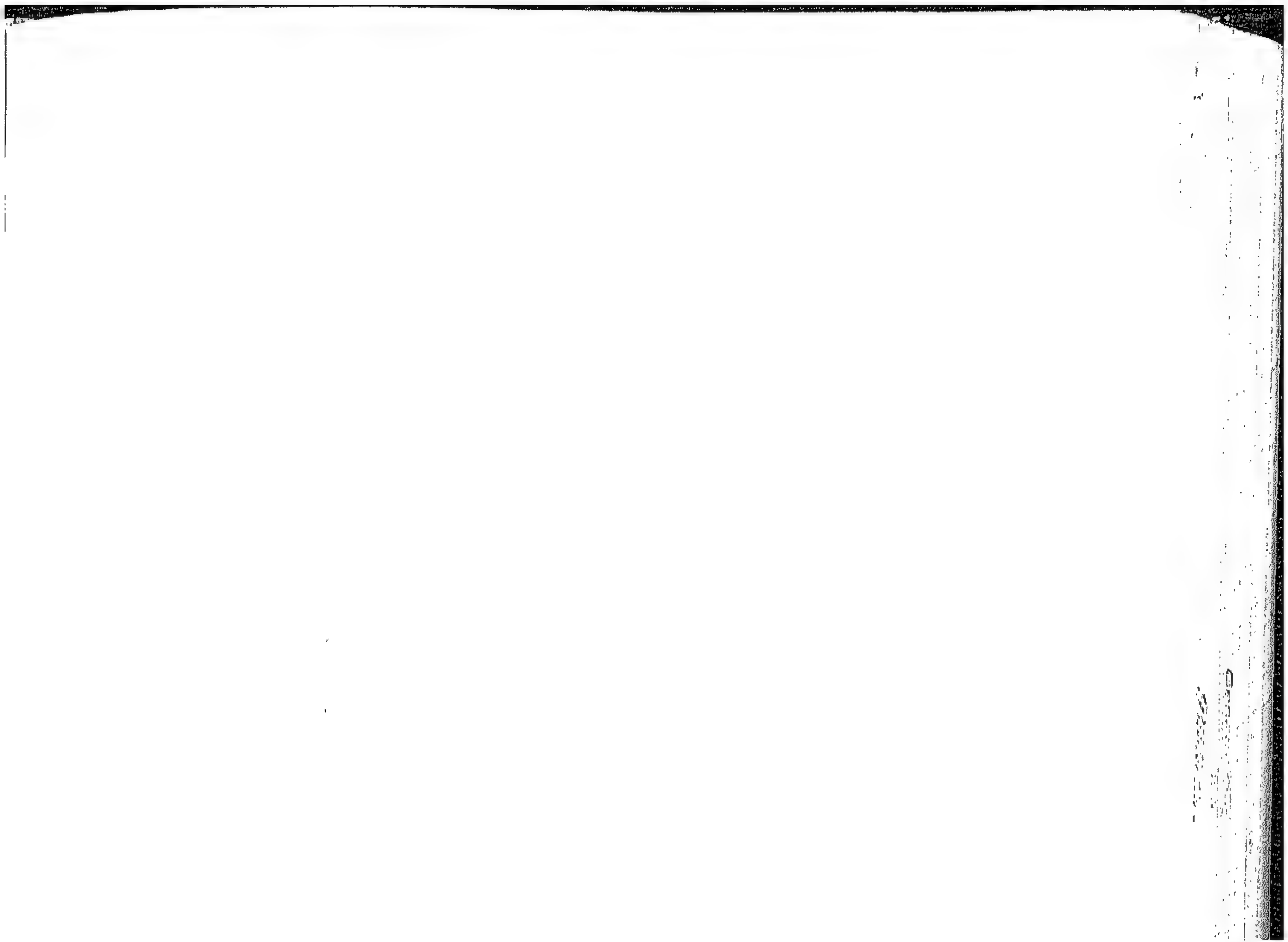
طرق المعرفة الدينية ومصادرها .

الفصل الثاني :

المعرفة الدينية بين الفلسفة والتصوف .

الفصل الثالث :

أدلة القائلين بها ، وتقييمها .



الباب الرابع

المعرفة اللدنية

(تمهيد)

إذا كانت المعرفة الحسية راجعة إلى الحواس ، والعقلية راجعة إلى العقل والحواس معا ، فهل كل ما تملكه الكينونة الإنسانية هما الحس والعقل فحسب ؟ وهل نكون منصفين مع الفطرة البشرية إذا قلنا إن معارفها إنما تعود إلى الحس والعقل ؟ وهل نستطيع أن نجزم بأنها كل أدوات الإنسان للمعرفة ؟ ومن ثم أليس بعد المعرفة الحسية والعقلية نوع آخر من المعارف خارج الكينونة الإنسانية أو متصل بها أيما اتصال ؟ .

يجيب من يعترف بإمكان المعرفة وأن لها طرقا للوصول إليها ، أن الكينونة الإنسانية تملك حسا وعقلا ، وأنها تشعر بأن ثمة معرفة من نوع آخر ، لا تحصل بحس ولا بعقل ، ولكن النفس تشعر بها ، والبشرية متعارفة على مبدأ وجودها ، وإن كانت المدارس الفلسفية تختلف في التعبير عنها وتفسيرها . وهذه المعرفة التي تعرفها البشرية هي غير المعرفة الحسية والعقلية ، وإن كانت الكينونة البشرية بأعلى كفايات المعرفة فيها وهو العقل ، تفهم وتقر بوجود تلك المعرفة التي هي من نوع جديد . ولكن هذه المعرفة الجديدة - التي هي بعد الحس والعقل - قد تعبر عنها . وتعبر عنها الأديان بأنها داخلية أى داخل الكينونة الإنسانية وليست خارجة عنها . وتعبر عنها الأديان بأنها خارجية أى خارج الكينونة الإنسانية وليست تملكها هذه الكينونة ملكا ذاتيا ، وتعبر عنها بأنها معرفة نبوية عن طريق الوحي . ولكن القول بأن الوحي طريق للمعرفة كطريق خارجي ، خاص بالأنبياء . والكينونة البشرية تشعر بأن فيها نوعا من المعرفة لا يحصل وفق قواعد العقل وقوانينه ، كما أنه موجود بصورة عامة في كل الناس الذين يتمتعون بالسلامة العقلية ، وتعبر عنه مذاهب الفلسفة بأنه الحدس . والدين ، وهو يعالج هذه الناحية لا ينكر أن الإنسان يملك حدسا ، ذلك أن من مميزات الدين

ألا يجزئ الفطرة الإنسانية تجزئة فلسفية ، وإنما يخاطبها بكيئونها الشاملة ، والتي يظهر فيها الحس والعقل طريقين ظاهرين للمعرفة . ثم إن هذين الطريقين معا للمعرفة لا يؤديان عملهما في المعرفة دون أن يكون في الكينونة تأسيس معرفي راجع إلى الله سبحانه ، خالق هذا الإنسان ومُعَمِّدٌ لمهمة الاستخلاف في الأرض ، والمعرفة أولى درجات هذا الاستخلاف . ولا يقتصر الأمر على ذلك ، فإن الحس والعقل وإن كانا طريقين ضابطين للمعرفة ، إلا أننا نشعر بأن كينونتنا العارفة تتجاوز هذين الطريقين ، ذلك أننا نشعر بأشياء ونحصل معارف دون أن نمر بمراحل المعرفة العقلية المقتنة تقنيا فلسفيا . وهذا لا يعنى أننا نرفضهما أو نتجاوزهما فنغيب عليهما ولكننا نغيب على ذلك التقييد والتقنين الفلسفيين لأدوات المعرفة . ونؤكد القول بأن التعامل مع الكينونة الإنسانية الشاملة هو أسلم طريق للمعرفة . وأن العقل الذى يخاطبه الدين هو أعم وأشمل وأقيم من ذلك العقل الفلسفى الذى يقيد الفلاسفة ويقننونه .

إذن ، لا يستطيع أحد أن ينكر شمول الكينونة الإنسانية في تحصيلها للمعرفة . ولكن كيف نفهم ذلك الطريق للمعرفة بعد الحس والعقل ، والذى يعد مكملًا لطرق المعرفة بما يجعل الكينونة الإنسانية العارفة شاملة في معرفتها الإنسانية ، وأقول « الإنسانية » ، لأن هنالك طريقا خارجيا للمعرفة وهو الوحي ، الذى سنعتقد له الفصل القادم إن شاء الله . وتعرضي للوحي كطريق خارجي هنا إنما لأن هذه المعرفة الإنسانية بعد الحس والعقل ، قد يكون لها تعلق بالوحي عند تفسيرها لدى المدارس التى تحدثت عنها ، سواء المدارس العقلية الفلسفية أو المدارس الصوفية ، أو المدرسة الإشرافية . ويمكننا مبدئيا أن نطلق على هذه المعرفة اسم المعرفة اللدنية كما سميت باعتبارها من لدن الله تعالى ، وتجمع بين اسمى : المعرفة الإشرافية باصطلاح فلاسفة الإشراق ، ويسمى الفلاسفة العقليون الذين لا يفسرون المعرفة تفسيرا إشرافيا المعرفة الحدسية . وتسميتها باللدنية أى من لدن الله كاسم جامع لهذه المفاهيم . وسيتضح تفسير لدنيته من خلال تفسيرها لدى المدارس المختلفة . ويهنا قبل أن نبحث في تفسيرها أن نبين طريقها من القلب والبصيرة ومصدرها .

الفصل الأول طرق المعرفة الدينية ومصدرها

أ - مصطلحات القلب والبصيرة وغيرهما

١ - القلب : يطلق القلب عند الغزالي على معنيين :^(١)

أحدهما : اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر . وهذا القلب تشترك فيه كافة الحيوانات مع الإنسان . وليس مقصودا معنا في نظرية المعرفة .

والثاني : هو اللطيفة الربانية الورحانية التي لها بهذا القلب الجسماني تعلق . وهو حقيقة الإنسان ، والمدرك العالم العارف منه ، وهو المخاطب والمعاقب والمعائب والمطالب . وهو بهذا يرادف معنى الروح التي علمها عند الله سبحانه ، ﴿ قل الروح من أمر ربي ﴾^(٢) . كما يرادف معنى النفس وأحد معني العقل ، إذ يطلق العقل عنده على معنيين هما : صفة للعلوم التي محلها القلب ، والمدرك للعلوم فيكون الثاني بمعنى القلب .

والقلب له مكانة كبيرة في المعرفة عند الغزالي ، لأن « شرف الإنسان وفضيلته التي فاق بها جملة من أصناف الخلق ، باستعداده لمعرفة الله تعالى .. وإنما استعد للمعرفة بقلبه لا بجارحه من جوارحه . فالقلب هو العالم بالله وهو المتقرب إلى الله وهو العامل لله .. وهو المكاشف بما عند الله »^(٣) .

(١) الغزالي : الإحياء جـ ٣ ص ٣ ، ٤ ، ٣ .

(٢) الإسراء : ٨٥ .

(٣) الغزالي : الإحياء جـ ٣ ص ٢ .

والقلب بهذا المعنى الجامع مستقر المعرفة في الإنسان ، والجوارح إنما هي أتباع وخدم يستعملها القلب في المعرفة . والعقل المستدل إنما هو معنى من معاني هذا القلب أو طريق من طرقه ، لأن العلوم تحصل من طريقين : من التعلم بالنظر والكسب العقلي ، ومن التعليم الرباني وذلك يتوجه الباطن أو القلب إلى اللوح المحفوظ وهو ما يسمى عنده بالإلهام أو الكشف . هذا فيما يتعلق بالمعرفة الإنسانية . إذ إن هنالك معرفة خارجية أو تعليماً ربانياً للإنسان بواسطة الوحى ، وتلك هي معرفة الأنبياء .

وتسمى هذه اللطيفة الروحية وهي القلب ، بالصدر لمناسبتها للنفس بوجه ، وتسمى بالفؤاد لمناسبتها للروح من وجه آخر^(٤) .

٢ - البصيرة : كما يسمى القلب كذلك بالبصيرة ، إذ إن « منزلة البصيرة من العقل منزلة نور العين من العين »^(٥) وتطلق البصيرة كذلك على الإدراك التام ، الكامل الحاصل في القلب ، أى على المعرفة التامة بالنفس .^(٦)

ويعرفها الزمخشري بأنها « نور القلب الذى به يستبصر كما أن البصر نور العين الذى به يبصر »^(٧) .

ويجعل الغزالي البصيرة موازيه للبصر الظاهر أو الرؤية الظاهرة ، كما جعلها من العلم العقلي ، لا العقلي بمفهوم الفلاسفة ، ولكن العقل بمعناه الشامل ، والذى هو الكينونة العارفة من الإنسان أو القلب كما سبق تعريفه . ولذلك فهو يقول عن البصيرة الباطنة التى هي طريق الإلهام ، كما أنها طريق التعقل والتعلم : « فإن قلت فما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل والعقول . فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات وهو صفة الكلام . فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية ... فذموا العقل والمعقول

(٤) الجرجاني : التعريفات ص ١٦٨ .

(٥) الغزالي : روضة الطالبين (مجموعة القصور العوالي ج ٤) الجندي . القاهرة سنة ١٩٧٢ ص ٤٦ .
الاحياء ج ٣ ص ١٦ .

(٦) الرازي : مفاتيح الغيب ط ١ ج ٤ ص ١١٩ .

(٧) الزمخشري : الكشف ج ٢ ص ٤٢ .

وهو المسمى به عندهم . فأما نور البصيرة الباطنة التي بها يعرف الله ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه ، وقد أثنى الله تعالى عليه ؟ وإن ذم فما الذى بعده يحمده ؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع ؟ فإن علم بالعقل المذموم الذى لا يوثق به ، فيكون الشرع أيضا مذموما «^(٨) . ويعيب على من أراد الاقتصار على البصيرة الباطنة . منفصلة عن هذا المعنى الشامل ، وأنها الروح فحسب مع إلغاء العقل ، وعدم الاعتراف به ، فيقول : « ولا يلتفت إلى من يقول إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل ، فإننا نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان ، وهى الصفة الباطنة التى يتميز بها الآدمى عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور »^(٩)

والبصيرة عند الحكيم الترمذى : ملتقى الحكمة الظاهرة والباطنة ، أو ملتقى طريقى المعرفة : الذاتية بالعقل والحس ، والخارجية بالوحى والإلهام والتحديث . إذ يوجد « فى البصيرة جانب ذاتى يعتمد على الإنسان ويركز فيه المعرفة . غير أنه لا يركز ذلك فى العقل كما ركزها علم الظاهر . فهى جانب من جوانب الإنسان يقابل العقل ، تقوم بما يقوم به من إدراك ، ولكن على طريقة خاصة وفى ميدان أوسع ، وفى البصيرة جانب آخر غير ذاتى ، فهى يستثيرها ويستهيئها مصدر المعرفة الخارجى ، فتستضىء بنوره وتسعى نحوه ، فهى كذلك تستضىء بنوع من الوحى والإلهام والتحديث فعند البصيرة هذه اجتمع العنصر الذاتى وغير الذاتى فى المعرفة »^(١٠) .

والبصيرة بهذا المعنى تجمع بين اليقين والمشاهدة ، أو بين كلا وجهى الحكمة ، وجه علوم الحكمة ووجه الوحى والتحديث . واليقين أرض صلبة تعتمد عليها المشاهدة . وهى منة من الله سبحانه لمن يشاء من عباده ، ومن ثم فهى بهذا المعنى « ليست كالعقل الذى هو فطرة عند جميع آدميين »^(١١) .

٣ - الخلدس : ويرادف القلب والبصيرة عند الفلاسفة الغربيين ممن اعترفوا بالمعرفة الدلنية ، واعتمدوا الخلدس طريقا لها وسموا هذه المعرفة بالمعرفة الخلدسية . والخلدس مستعمل فى لغتنا^(١٢) على أنه بمعنى الفراسة والحزر والرجم بالظن والبحث عن شئ

(٨) الغزالي : الإحياء - ج ١ ص ٨٩ . (٩) المرجع السابق .

(١٠) عبد المحسن الحسينى : المعرفة عند الحكيم الترمذى : ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(١١) المرجع السابق ص ١٥١ . (١٢) الزمخشري : أساس البلاغة ص ١٥٩ .

لا يعلمه الغير والنظر الخافى والضرب فى الأرض على غير هداية والسرعة فى السير والمعنى على غير استقامة .

وفى اصطلاح علمائنا وفلاسفتنا مأخوذ من معنى السرعة ، ولكنه سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب ، وهو أدنى مراتب الكشف ويقابله الفكر . والحدسيات هى ما لا يحتاج العقل فى الجزم فيها إلى واسطة يتكرر المشاهدة ، كقولنا : نور القمر مستفاد من الشمس (١٣) .

وعرفه ابن سينا بأنه (١٤) إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط أو بالجملة هو سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول . والحدس عند الغربيين ذو طابع عقلى بمعنى مرادف للبصيرة عندنا أو العيان المباشر .

٤ - الإلهام : ويكثر استعمال مصطلح الإلهام أو الكشف عند الصوفية ، للدلالة على طريق المعرفة الصوفية . وهو عند الحكيم الترمذى طريق خارجى وليس ذاتيا ، بمعنى أن العارف يقوم فيه بدور المستقبل ، فيستقبل الإلهام والتحديث ، غير أن ثقته بنفسه ، إنما يستمدّها فى هذا الطريق من المصدر الذى يتصل به ، فيقدر وضوح هذه الصلة وثقته بها تكون ثقته بنفسه واعتداده بها ، وتكون ثقته بنتائجه التى يصل إليها (١٥) .

والإلهام عند الغزالي : هجوم المعرفة على القلب على سبيل المبادأة والمكاشفة ، من حيث لا يدرك الشخص ، وبلا طريق الاكتساب وحيلة الدليل . ويشترك فيه عنده النبى والولى ، وإن كان الإلهام إلى النبى أعلى رتبة من الإلهام إلى الولى . وهو يقول : « الإلهام : أن تحصل معارف جودا وكرما من الله تعالى ، وهى غير مضمون بها على أحد ، ولكن انما تظهر فى القلوب المتعرضة لنفحات رحمة الله » (١٦) .

وهنا نجد الغزالي يعمم طريق الإلهام من حيث المبدأ ، فهو ليس خاصا بأحد من

(١٣) الجرجاني : التعريفات ص ٧٣ .

(١٤) ابن سينا : النجاة ص ١٦٧ .

(١٥) عبد المحسن الحسيني : المعرفة عند الحكيم الترمذى ص ١٤٩ .

(١٦) الغزالي : الاحياء ج ٣ ص ٨ .

جهة اختيار الله لمن يفتح عليه به ، ولكن الاختصاص يعود إلى سلوك العباد في سيرهم بالعبادة والرياضة ، من أجل التعرض لنفحات الله ، ونفحات الله مستمرة ، وكل شخص يمكنه أن يسير في طريق الرياضة ، فيتعرض لتلك النفحات كما في الحديث الشريف عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما ، أن رسول الله ﷺ قال : « إن لربكم في أيام دهركم لنفحات ألا فتعرضوا لها » (١٧) .

كما قال تعالى : ﴿ ما يفتح الله للناس من رحمه فلا ممسك لها ﴾ (١٨) .

ويسمى لغزالي الإلهام للأولياء كذلك نفثا في الروع (١٩) . ويفرق بينه وبين التعلم فيقول : « فلم يفارق الإلهام الاكتساب في نفس العلم ولا في محله ولا في سببه . ولكن يفارقه من جهة زوال الحجاب ، فإن ذلك ليس باختيار العبد » (٢٠) . فإذا مارس العبد في طريق العبادة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها وأقبل على الله بكنه المهمة تولى الله القلب وفاضت عليه الرحمة وأشرق في قلبه النور وانشرح صدره وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة ، وتلايلات فيه حقائق الأمور الإلهية . ومن ثم فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار المهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام لدرك الحقيقة والزهد بدوام الانتظار لما يفتح الله عليه من الرحمة . ويستوى عند الغزالي في هذه الأنبياء والأولياء ، فإن علومهم لا بالتعلم والدراسة والكسب ولكن بالزهد في الدنيا والتبري عن علائقها وتفريغ القلب عن شواغلها (٢١) .

(١٧) خرج المراقى في المغنى عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار تخرجين : أحدهما عزاه إلى الحكيم الترمذي في النوادر للطبراني في الأوسط من حديث محمد بن مسلمة ، ولابن عبد البر في التمهيد من حديث أنس وفي رواية ابن أبي الدنيا في كتاب الفرج من حديث أبي هريرة واختلف في إسناده . والثاني : قال عنه إنه متفق عليه من حديث أبي هريرة وأبي سعيد . انظر المغنى على هامش الإحياء : ١٨٦/١ ، ٨/٣ ، وبالبحت لم أجده في الصحيحين . وقد ذكر العجلوني في كشف الخفاء التخريج الأول للمراقى ولم يذكر الثاني وقال : عزاه الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث مسند الفردوس للطبراني عن محمد بن مسلمة أ هـ . وسكت عليه ورواه الطبراني في الكبير عن محمد بن مسلمة بلفظ فيه زيادة « لعله أن يصيبكم نفعة منها فلا تشقون بعدها أبداً » انظر : العجلوني : كشف الخفاء ٢٦٩/١ .

(١٨) فاطر ٢ .

(١٩) الغزالي : الإحياء جـ ٣ ص ١٧ .

(٢٠) المرجع السابق .

(٢١) المرجع السابق ص ١٨ .

وليس من فرق بين الوحي للأنبياء ، والإلهام للأولياء ، عنده من حيث مصدر المعرفة ، وطريقها ، إلا من جهة كيفية حصول المعرفة في القلب ، فالأنبياء تحصل لهم بطريق رؤية الملك أو الوحي وهو جبريل ، والأولياء تحصل لهم بأن يصفو القلب فتفيض عليه أنوار العلم الربانية .

والإلهام عنده كذلك خاطر الخير في القلب ، كما أن الوسواس خاطر الشر فيه ، وسبب خاطر الخير أو الإلهام هو الملك ، كما أن سبب خاطر الشر أو الوسواس هو الشيطان . ويسمى اللطف الذي يتهيا به القلب لقبول إلهام الخير توفيقاً (٢٢) .

ب : مصدرها :

إذا كانت المعرفة الحدسية أو اللدنية أو الصوفية ، ليست معرفة لعالم الشهادة ، فمن أين تنهل موضوعها ؟ أو ماهو مصدرها ؟ قلنا إن طريقها عند جميع من قال بها ، تلك البصيرة الباطنة أو القلب . فمن أين يأتي هذا القلب بهذه المعرفة ؟

يرى الحدسيون : أنها نمط من أنماط المعرفة العقلية ومن ثم فإن لها طابعا عقليا . فمصدر هذه المعرفة داخل الذات العارفة وهي وإن كانت ذات طابع عقلي إلا أنها تفوق العقل أو تسمو على كل ضروب المعرفة الاستدلالية أو العلمية الدقيقة بالواقع . مع عدم تعطيل الحس والعقل في الواقع . ومن ثم فمصدر هذه المعرفة الكينونة الإنسانية الحية أو الديمومة لجرى حياتنا الباطنية . ولها أهميتها بحيويتها وديمومتها على المعرفة الفعلية المتجزئة المتفككة المتزمنة - أي التي تعمل في الزمان وتقطعه آتات - .

وترى الأفلاطونية : أن هذه المعرفة تعود إلى النفس العارفة التي هي من عالم المثل . فالذات العارفة أو النفس بما هي مفارقة أصلا قبل حلولها في البدن ، هي مصدر هذه المعرفة ، والتي نسيت معارفها بانحسارها في البدن وشهواته ، وفي عالم الحس والعقل وتقييداته ، ومن ثم فإنه بالتفكر أو بالرياضة الفكرية تعود النفس إلى حقيقتها ، وتعطينا معرفة يقينية قيمة من طبيعة عالم الغيب أو عالم المثل باصطلاحها ، والنفس

(٢٢) المرجع السابق ص ٢٥ ، ٢٦ .

الإنسانية كمصدر للمعرفة وبما هي من طبيعة عالم المثل ، فيها خزانة للصور والمعرفة تدرّكها بالتصفية .

أما المتصوفة : فيرجعون هذه المعرفة إلى مصدر خارجي وهو الله سبحانه . ولكنهم بالسير في طريق العبادة والرياضة يجعلونها تصدر على لسان من يقول بها ، وتتجلى لقلبه وهو في حالة من الفناء ، وقد يكون في حالة الاتحاد مع الله ومن ثم فما يقوله الولي لا مصدر له إلا الله سبحانه على كل حال . وحتى عند من لا يصلون إلى الاتحاد فإن مصدر هذه المعرفة هو الله عن طريق الوحي أو ملك الإلهام كما يقول محيي الدين ابن عربي : « وصورته أن الحق تعالى إذا أراد أن يوحى إلى ولي من أوليائه تجلّى إلى قلب ذلك الولي في صورة ذلك الأمر ، فيفهم من ذلك الولي التجلي لمجرد مشاهدته ما يريد الحق تعالى أن يعلم ذلك الولي به من تفهيم معاني كلامه أو كلام نبيه ﷺ » (٢٣) ، وقد يكون بغير ملك كما حصل مع الخضر عليه السلام .

والفلاسفة الإشراقيون : كالفارابي وابن سينا والسهروردى ، يردون هذه المعرفة إلى الاتصال بالعقل الفعال ، وذلك بأن يشرق على العقل في درجة العقل المستفاد . فالعقل الفعال الذي هو آخر سلسلة العقول الفلكية ، هو مصدر العلم اللدني . وإن كان هذا العقل في مذهبهم يرجع بتسلسل العقول إلى الله سبحانه . وابن رشد يرد هذا الاتصال بالعقل الفعال لا بطريق الإشراق ، إنما إلى نشاط الذات الإنسانية أو العقل الإنساني بالعلم الذي هو سبيل الوصول إلى السعادة الروحية ، والتي أسمى درجات الكمال فيها « هو أن يخترق الإنسان الحجب ويرى ويرى نفسه وجهها لوجه أمام الحقائق العلوية » (٢٤) .

أما الغزالي : فباعتباره متصوفاً وعقلياً مؤمناً ، خاض تجربة البحث عن اليقين فاستقر على المعرفة اليقينية الواقعة بالعقل ، وعاش حياة التصوف في آخر حياته ، فجمع بين الثقة بالعقل وانفتاح القلب على الملكوت ، فقد أرجع هذه المعرفة إلى اللوح المحفوظ ، إلى الله تعالى ، وذلك بأن الله تعالى جعل هذه المعرفة ممكنة من حيث مصدرها وهو اللوح المحفوظ ومن حيث قدرة الذات العارفة على السير في طريق

(٢٣) الشعراي : اليواقيت والجواهر . ج ٢ ص ٨٣ .
(٢٤) إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ٥٧ .

العبادة والعمل والتقوى ، فيفتح الله نو البصيرة الباطنة على اللوح فتتجلى فيه المعرفة اللدنية . وفي الوقت نفسه لم يحارب الغزالي باب القلب المفتوح إلى عالم الشهادة ، بل جعله جزءا في طريق التصفية وهو بالتعلم بالاكتساب للعلوم الشرعية والعقلية ، وهو بهذا الاتجاه يخالف الإشراقيين الذين جعلوا العقل الفعال واسطة بين الولي والله . كما يخالف الأفلاطونية في جعله مصدر المعرفة اللدنية ليس ذاتيا ، إذ هو ليس مختزنا في خزانة في النفس الإنسانية ، كما عبر عنها في كتابه الإحياء الذي يمثل الشرح الصادق لنظريته . بينما تجعل الأفلاطونية العلوم مختزنة في نفس العالم ، بمعنى أنها فطرية فيه كما مر . وان وردت عبارة تضمن النفس للمعرفة عند الغزالي ، فإنما كان يقصد بها الاستعداد للإدراك ، ولذلك كان يقول « كأنها متضمنة » في الفطرة ، ولعلنا نقل عبارته فيتضح مقصوده أكثر ، فهو يقول : « وهذه العلوم كأنها متضمنة في تلك الغريزة بالفطرة ، ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود . وحتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج ، وكأنها كانت مستكنة فيها فظهرت . ومثاله : الماء في الأرض ، فإنه يظهر بحفر البئر ويجمع ويتميز بالحس ، لا بأن يساق إليها شيء ... قال تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ، وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا بَلَى ﴾ (٢٥) ، أى كل آدمي فطر على الإيمان بالله عز وجل ، بل على معرفة الأشياء على ما هي عليه ، أعنى أنها كالمضمنة فيها لقرب استعدادها للإدراك » (٢٦) .

(٢٥) الأعراف : ١٧٢ .

انظر : فهم الصوفية لهذه الآية : التي تسمى آية الميثاق ، وتفسيراتها في الوسط الإسلامي . والتحليل الموفق لها . في كتاب التصوف طريقا وتجربة ومذهبا للأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر طبعة كلية دار العلوم سنة ١٩٧٨ القاهرة ص ١٨٧ ومابعدا .

(٢٦) الغزالي : الإحياء ج ١ ص ٨٦ .

الفصل الثاني
المعرفة الدينية بين الفلسفة والصوف

المعرفة الدينية بين الفلسفة والصوف

أ - المعرفة الدينية في المذاهب الفلسفية : المعرفة الحدسية

لاستطيع الفلسفة أن تنكر أن ثمة شعورا في الفطرة أقوى من قوانين العقل ، وأن العقل إنما يرجع إليه كي يأخذ ضمانته لصلاحيته أن يكون طريقا للمعرفة . وإذا كان الفلاسفة قسموا العلم إلى ضرورى ليس بحاجة إلى نظر واستدلال ، ونظرى يحتاج إلى الاستدلال . وأن النظرى يرجع إلى الضرورى ، وكلاهما معرفة عقلية ، ولكن الجزم بالعلم الضرورى لا يمكن أن يستند إلى العقل نفسه ، لأن العقل لا يثبت بالعقل وإلا وقعنا في الدور الباطل الذى يجعل الشيء متوقفا على نفسه في ثبوته . ومن ثم فمن أين جاءت الضمانة للعلم الضرورى ، إنما تأتى عند من بحث هذه المشكلة ووقف أمامها وشك منهجيا كديكارت ، من أن الكينونة الإنسانية مؤسسة تأسيسا قويا واضحا مميزا يؤهلها للمعرفة ، وذلك بما فيها من حدود ليست عقلية بمعنى ليست استدلالية ، هذه الحدود مضمونة بضمانة إلهية صادقة . وسموا هذه المعرفة التى هى أساس لكل معرفة ، وتكتمل بها الفطرة الإنسانية العارفة ، المعرفة الحدسية فما هى هذه المعرفة الحدسية في تعبير هذا الاتجاه الفلسفى ؟ هى على العموم إدراك مباشر لحياتنا الباطنية ولجرى شعورنا الداخلى . ولا نريد أن نخوض في الفوارق البسيطة بين المدارس الفلسفية في تعريفها للمعرفة الحدسية ، لكن يهمننا التصور العام الذى يعطينا فكرة واضحة عن هذا النوع من المعرفة . فالحدس عند ديكارت مثلا (٢٧) : هو

(٢٧) د . عثمان أمين : ديكارت ، طبعة ٦ . الانجلو . القاهرة سنة ٦٩ ص ٨٧ . قارن : ديكارت : قواعد لهداية العقل . طبعة آدم وتانرى . القاعدة ٣ . صليبا : المعجم الفلسفى ج ١ ص ٤٥٢ - ٤٥٣ . نظمى لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق . الانجلو . القاهرة سنة ٧٢ ص ٧٨ . قارن : ديكارت : الأحكام لقيادة العقل . القاعدة ١٢ .

الاطلاع العقلي المباشر على الحقائق البديهية ، وهو لا يقصد بالحدس شهادة الحواس المتغيرة . ولا الحكم الخداع الخيالي ، وإنما يقصد به التصور الذي يقوم في ذهن خالص منتبه بدرجة من السهولة والتميز لا يبقى معها مجال للريب . أى التصور الذهني الذي يصدر عن نور العقل . والأمور التي يدركها العقل بالحدس عنده ثلاثة أنواع : الطبائع البسيطة كالامتداد والحركة والشكل والزمان ، والحقائق الأولية التي لا تقبل الشك ، كعلمي أنني موجود لأنني أفكر ، والمبادئ العقلية التي تربط الحقائق بعضها ببعض كعلمي أن المساويين لشيء ثالث متساويان . ويسمى ديكارت هذا الحدس بنور الفطرة (٢٨) أو النور الطبيعي أو الغريزة العقلية . وهو هنا يفصلها عن الوحي والتنزيل وبعدها من الطبيعة البشرية .

والمعرفة الحدسية عند برجسون (٢٩) مثلاً معرفة مباشرة فائقة للعقل ، تسمو على كل ضرب من ضروب المعرفة العقلية الاستدلالية المحضة . ودليله على ذلك أن المعرفة العلمية الدقيقة بالواقع هي الشرط الضروري الذي يسبق كل حدس ميتافيزيقي ، يكون من شأنه أن ينفذ إلى مبدأ تلك الوقائع . وهي من ثم معرفة تنفذ إلى باطن الشيء وليست كالمعرفة الاستدلالية التي تدور حول الشيء ، وهي مطلقة وليست نسبية كالاستدلالية . وبرجسون لا يلغى المعرفة الاستدلالية ولكنه يجمع إليها المعرفة الحدسية ويميزها عليه ، إذ يجعل ملكة العقل الامتداد الطبيعي للحواس ، والذي موضوعه المادة الجامدة ومهمته العمل في الواقع بالتجريد والتعميم والحكم والاستدلال ، ويجعل موضوع الحدس الروح ، ومن ثم فالمعرفة الحدسية هي عيان مباشر للروح بالروح ، وهنا لا يكون ثمة وسيط بين الروح والروح في تأمل حياتنا الباطنية .

وعلى العموم فإن هذه المعرفة الحدسية عند بيرجسون ، ضرب من المعرفة العقلية ، بل هي المعرفة العقلية المباشرة ، ولا يفصلها تماماً عن المعرفة الاستدلالية ، من حيث إنه يجعل عمل العقل المباشر والمستدل هو اكتشاف الواقع ، مع امتياز

(٢٨) ديكارت : مبادئ الفلسفة . ترجمة د . عثمان أمين . النهضة . القاهرة سنة ١٩٦٠ ص ١١٢ .
(٢٩) د . زكريا إبراهيم : برجسون . (نواحي الفكر الغربي ٣) ط ٢ . دار المعارف القاهرة سنة ٦٨ ص ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٥ .

المعرفة الحدسية بالديمومة ، والاستدلالية بالتقطع في الزمان والميدان .
وهذا يدلنا على محاولات الرجوع إلى الكينونة الإنسانية الشاملة والثورة على
تجزئتها وعلى الاعتماد على العقل الفلسفى .

ب: المعرفة اللدنية عند المتصوفة - المعرفة الصوفية

أما هذه المعرفة ، فتتخذ عند المتصوفة مفهوما دينيا . فالمتصوفة يؤمنون بمصدر
خارجى للمعرفة وهو الوحي الذى يقذفه الله سبحانه فى قلب المتصوف . ومن ثم
فإن المعرفة عندهم إلهامية ، ولا اعتبار عندهم بتحصيل الحواس والعقول ، لأن الذى
يستطيع أن يقبس بما أوتى من وسيلة البصيرة أو القلب من منهل ربانى ، بعد أن
يستعد ويعد نفسه بالرياضة العملية والعبادة ، فكيف يذهب لمعرفة الحس والعقل
المحكوم عليها بالعجز والمحدودية والظنية ؟ والمتصوف باحث عن اليقين بل عن حق
اليقين ، ويطمح إلى أن يتجلى الله عليه ، بل ينتهى إلى الفناء بل وأكثر من ذلك فلا
يعود يسمع أو يحس أو يرى إلا الله سبحانه . وهذه المعرفة تعد ثورة على المعرفة
الحسية والعقلية ، لأنها معرفة إلهية فى مصدرها وإلهية فى طريقها إذ تعود إلى الإلهام .

وهذه المعرفة هى الدين ، يعبر عنها الحكيم الترمذى مدعيا أنه يمثل الحكمة
الصحيحة والتصوف السليم ، فيقول « أما بعد فإننا وجدنا دين الله عز وجل مبنيا على
ثلاثة أركان : على الحق والعدل والصدق .. فالحق على الجوارح ، والعدل على
القلوب ، والصدق على العقول ... وكل امرئ اجتمع فيه هذه الثلاثة ، فإذا افتقد
الحق من عمل خلفه الباطل ، وإذا افتقد منه العدل خلفه الجور ، وإذا افتقد منه
الصدق خلفه الكذب . فهذه الثلاثة ضد المعرفة وهذه الثلاثة التى هى أضدادها
جند الهوى » (٣٠) والحق عنده : هو ما يبحث عنه علماء الشريعة والظاهر ، والعدل
هو ما يتحراه الحكماء أو الصوفية أو هو علم الباطن . والصدق هو الحكمة الباطنة أو
الحكمة البالغة ، أى ما يهبه الله لأصحاب الحكمة (٣١) . العلم يكون عنده عن

(٣٠) عبد المحسن الحسنى : المعرفة عند الحكيم الترمذى . دار الكاتب العربى القاهرة ص ٥٢ - ٥٣ .

(٣١) المرجع السابق .

مشاهدة المشاهد بالاكْتساب والتحصيل والنظر ، أما المعرفة فتتصل بالمغيب المستور . ويجعل علم الفراسة من العلم الباطن بأن يمتلئ القلب بنور الله فتتظـر عين القلب بنور الله ، فيصـر في صدره مالا يحاط به وصفا ، كما يجعل التوسم كذلك من علم الباطن والتوسم يكون بمعرفة سمات الله تعالى (٣٢) .

وقد ذكر السراج الطوسي (٣٣) عدة عبارات تبين مقصود المتصوفة بالمعرفة ، تميزا لها عن الإيمان : قيل لأبي الحسن النوري رحمه الله : بم عرفت الله ؟ فقال : بالله . قيل : فما بال العقل ؟ قال العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله . لما خلق الله العقل قال له من أنا ؟ فسكت ، فكحله بنور الوجدانية ، فقال : أنت الله . فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله .

وقيل أيضا : إن أصل المعرفة موهبة ، والمعرفة نار والإيمان نور ، والمعرفة وجد ، والإيمان عطاء ، والفرق بين المؤمن والعارف : أن المؤمن ينظر بنور الله ، والعارف ينظر بالله عز وجل ، وقلب المؤمن بالذكر ، ولا يطمئن قلب العارف بسواه .

وللولي عند الصوفية درجة كبيرة تأتي بعد النبي . حتى أن محيي الدين ابن عربي يجعله محطاً لوحى الإلهام . يقول الشعراني : « اعلم أن وحى الأنبياء لا يكون إلا على لسان جبريل يقظة ومشافهة ، وأما وحى الأولياء فيكون على لسان ملك الإلهام ، وهو على ضروب كما قاله الشيخ - أي ابن عربي في الفتوحات المكية - فمنه : ما يكون متلقى بالخيال كالمبشرات في عالم الخيال وهو الوحى في المنام ، فالمتلقى حينئذ خيال والنازل كذلك والموحى به كذلك .

ومنه ما يكون خيالا في حس على ذى حس . ومنه ما يكون معنى يجده الموحى إليه في نفسه من غير تعلق حس ولا خيال ممن عزل عليه . قال وقد يكون ذلك كتابة ويقع هذا كثيرا للأولياء ، وبه كان يوحى لأبي عبد الله قضيب البان وغيره . وعلامة

(٣٢) المرجع السابق ص ١٤١ - ١٤٢ .

(٣٣) أبو نصر السراج : اللمع . تحقيق د . عبد الحليم محمود وطه سرور . دار الكتب الحديثة . القاهرة ، ومكتبة المثنى بغداد سنة ١٩٦٠ ص ٦٣ - ٦٤ .

أن الورقة من الله أن تلك الكتابة تقرأ من كل ناحية على السواء لا تتغير^(٣٤) .. إلى آخر ذلك من القصص العجيبة التي ليس من السهل التصديق بها . بل ذهب إلى أكثر من ذلك من الغرائب إذ ذهب إلى أن هذا الإلهام للأولياء قد يكون عن طريق إبليس عليه اللعنة فقال : « واعلم أن من مكر الله بإبليس أن يلهمه ما به يكون فعل الخير مع العباد من حيث لا يشعر إبليس ... الخ »^(٣٥) .

وقد وصل الحال ببعض الاتجاهات المنحرفة في التصوف إلى القول بإلغاء التكليف الشرعى ، إذ لما وصل الإنسان إلى الاتحاد بالله ، فلم يعد بعد مخلوق وخالق ، فالكل هو الله ، ولم تعد اثنيانية تقتضى مشرعا ومكلفا ، وقالوا : من وصل إلى مقام التشريف أعفى من التكليف . ولقد رد عقلاء المتصوفة على هذا الاتجاه المنحرف وأنكروه .

« قال رجل للجنيد من أهل المعرفة أقوام يقولون : إن ترك الحركات من باب البر والتقوى . فقال الجنيد : ان هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال ، وهو عندى عظيم ، والذي يسرق ويزنى أحسن حالا من الذى يقول هذا ، فإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله تعالى ، وإلى الله تعالى رجعوا ، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة^(٣٦) ، وأغلب المتصوفة على القول بوحدة الشهود لا وحدة الوجود ، أى أنهم يفنون حتى يشهدوا الله فى كل خلقه لا حلولا ولا اتحادا ، ولكن انشغالا بالله وغيبة عن الذات الإنسانية . « سئل ابن يزداينار : متى يشهد العارف الحق سبحانه فقال : إذا بدا الشاهد وفنى الشواهد ، وذهب الخواص واضمححل الإخلاص »^(٣٧) .

قال : منذ عرفت الله مادخل قلبى حق ولا باطل . وفسر القشيري قوله ذلك

(٣٤) الشعراى : البواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر ج ٢ طبعة مصطفى الحلبى سنة ١٩٥٩ القاهرة ص ٨٣ وما بعدها .

(٣٥) المرجع السابق ص ٨٨ .

(٣٦) القشيري : الرسالة القشيرية . ط ٢ ، مصطفى الحلبى . القاهرة سنة ١٩٥٩ ص ١٥٦ .

(٣٧) المرجع السابق ص ١٥٥ .

فقال : « هذا الذى أطلقه أبو حفص فيه طرف من الإشكال ، وأجل ما يحتمله أن عند القوم المعرفة توجب غيبة العبد عن نفسه لاستيلاء ذكر الحق سبحانه ، فلا يشهد غير الله عز وجل ، ولا يرجع إلى غيره ، فكما أن العاقل يرجع إلى قلبه وتفكره وتذكره فيما يسبح له من أمر أو يستقبله من حال فالعارف رجوعه إلى ربه فإذا لم يكن مشغولا إلا بربه تعالى لم يكن راجعا إلى قلبه وكيف يدخل المعنى قلب من لا قلب له وفرق بين من عاش بقلبه وبين من عاش بربه عز وجل » (٣٨) .

ومن ثم اشتغل المتصوفة بتربية القلب أو بريضة الروح ، وذلك بتطهيرهما من شواغل المادة والشهوات ، وبالتوجه إلى الله بكنه الهمة ، وبالأعمال الصالحة ، من النوافل ، وذكر الله ، وحبه ، والتفانى والاخلاص ، حتى يتم لهم الوصال ، وتشع عليه الأنوار الربانية والإلهامات الصمدانية ، فيتعلمون من غير معلم إذ يتعلمون من الله علما حقيقيا . ولهم فى الطريق أحوال ومقامات ، وقد يصرحون بشطحات لا تميزها العقول ، ولكنهم فى نظرهم معذرون إذ لا تفى اللغة والعقول بالعلم اللدنى ، ولا تحيطان به . مثل ذلك قول الحلاج : « ما فى الجبة إلا الله » ، وقول أبى يزيد البسطامى « سبحانه ما أعظم شأنى » وقوله : « خرجت من الحق إلى الحق حتى صاحوا منى فى يامن أنا أنت » (٣٩) .

وعلى العموم إذا كان الحدس عقليا خالصا والمعرفة الصوفية تصوفا خالصا أو روحية خالصة . فهناك من جمع بينهما وهو ما تمثل فى الحكمة الإشرافية .

ج : الحكمة الإشرافية ، أو التصوف الفلسفى

جاء فلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا ، فوجدوا أن الشيعة ينسبون العا للدننى إلى أوليائهم وأئمتهم ، ويؤكدون الاتجاه الباطنى فى الفلسفة . ولهذا العلم

(٣٨) المرجع السابق .

(٣٩) نيكولسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه : ترجمة أبو العلا عفيفى . لجنة التأليف . القاهرة سنة ١٩٦٩ ص ٧٥ ، وقارن : فريد الدين العطار بذاكرة الأولياء ج ١ . نشر نيكولسون ص ١٦٢ .

الباطنى جذور من الأفلاطونية التى تؤمن بأن وراء العالم المحسوس عالم المثل وهو العالم العقلى على الحقيقة . وقد أخذ فلاسفة المسلمين فكرة المثل والأفلاطونية وفكرة الصور الأرسطية ووقفوا بينهما من ناحية ، ومن ناحية أخرى وقفوا بينهما وبين الدين فى شأن الخلق أو تفسير الوجود على أساس ما عرف بالفيض عندهم ، ومن الفيض نشأت فكرة الإشراق فى المعرفة باتصال العقل الإنسانى فى أعلى درجاته وقواه وهو العقل المستفاد بالعقل الفعال ، فيشرق عليه العقل الفعال - عقل فلك القمر - بالمعرفة ، والعقل الفعال يعود فى سلسلة العقول بالفيض إلى الله ، فالعلم الذى يشرقه على العقل الإنسانى إذن علم لدنى أى من لدن الله سبحانه . والإسماعيلية من الشيعة شاركوا الفلاسفة هذا التصور فقالوا إن المعرفة تعود إلى أمر باطن لا يعلمه إلا الإمام المعصوم . فالمعرفة اللدنية عند فلاسفة المسلمين تعود إذن إلى تفسيرهم الإشراق للمعرفة ، وعلى أساس عقلى وليس على أساس روحى كالمتصوفة . ومن ثم فإن طريق المجاهدة هنا طريق عقلى بالتفكر عن طريق الأعمال الفكرية والفضائل العقلية ، يتدرج بها العقل من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل حتى يصل إلى درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والالهام ، فيتصل العقل الإلهى الفلكى - العقل الفعال - بالعقل الإنسانى ، وإذا ما وصل الفيلسوف إلى هذه المرحلة ، تحررت نفسه من كل ما هو مادى وجسمى ، والتحقت بعالم العقول . يقول الفارابى : « والسعادة هى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الفوجود بحيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة من الأجسام ، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد . وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية ، بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما ، وملكات مامقدة محدودة » (٤٠) .

وهذه المعرفة ليس فيها اتحاد ولا حلول ، ولكنها تشعر فقط بمجرد علاقة بين الإنسان والعالم العقلى .

أما ابن سينا فقد ألف جزءا خاصا من كتابه الإشارات فى التصوف العقلى ، أو فى المعرفة الإشراقية . وشرحه وفصله أكثر من أستاذه الفارابى . عرض فى هذا الكتاب

(٤٠) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة . ص ٦١ .

نظريته الإشراقية في البهجة والسعادة وفي مقامات العارفين ، وفي أسرار الآيات وتأويل المعرفة تأويلاً عقلياً إشراقياً ، خارجاً عن نطاق ماتعارفت عليه العقول ، وماهو فوق إدراكها^(٤١) .

ومما يقوله في السعادة : « إن اللذة هي إدراك ونيل لوصل ما هو عند المدرك آفة وشر »^(٤٢) .

ويتحدث عن الكمال بالمعرفة الذي يبتغيه العارف فيقول : « وكال الجوهر العاقل ، أن تتمثل فيه جليلة الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ، بهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب^(٤٣) مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك ، تمثلاً لا يمايز الذات »^(٤٤) ويقول : « والعارفون المنتزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا »^(٤٥) .

وذكر مقامات العارفين فقال : « المعرض عن متاع الدنيا وطبائنها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على فعل العبادات ... يخص باسم العابد ، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف »^(٤٦) . وذكر صفات العارف فقال : « العارف يريد الحق لأول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه »^(٤٧) . ويبدأ مريداً ويترقى بالإرادة والرياضة حتى إذا بلغ منها حداً ما « عنت له خلصات من اطلاع نور الحق عليه ، لذينة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تتمد

(٤١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . تحقيق د . سليمان دنيا . ج ٤ ط ٢ دار المعارف . القاهرة سنة ٦٨ الكتاب كله .

(٤٢) المرجع السابق ص ١١ - ١٢ .

(٤٣) كأنها تغنى الاختلاط أو خلط الشيء بغيره ، من قولهم شاب العسل بالماء ، وسقاه الشوب بالروب أى العسل باللبن .

(٤٤) ابن سينا : الإشارات ج ٤ ص ٢٢ - ٢٣ .

(٤٥) المرجع السابق ص ٣٢ .

(٤٦) المرجع السابق ص ٥٧ - ٥٨ .

(٤٧) المرجع السابق ص ٦٨ .

عنه . وهو المسمى عندهم أوقاتا . وكل يكتنفه وجدان : وجَدَّ إليه ، وَوَجَدَّ عليه . ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي ، حتى إذا أمعن في الارتياض ، ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكلما لمح شيئا عاج (٤٨) منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره أمرا فغشيته غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء .. ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكية فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهابا بينا ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها بهجته .. فإذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان هو - وهو غائب - حاضرا - وهو ظاعن - مقيما (٤٩) ، وبعد الرياضة يصل إلى نيل المقصود فيصبح سره « مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق .. » ثم يغيب عن نفسه فيلحظ جانب القدس فقط وهناك يحق الوصول (٥٠) ، ثم يصف هذا العرفان فيقول : « العرفان مبتدئ من تفريق ونفض ، وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق (٥١) » .

وتبعهما في هذه الحكمة السهروردي المقلول صاحب هياكل النور وحكمة الإشراق ، حيث سار في طريق المعرفة الفلسفية الصوفية على طريقة الحمة الأفلاطونية معمقا هذا الاتجاه الإشراقي في المعرفة .

والمعرفة الإشراقية هي محاولة للتصوف الروحي عن طريق العقل ، على أساس من فكرة الإشراق الفلسفي ، التي تمثل محاولة فلسفية توفيقية ، لفلاسفة المسلمين ، بين الاتجاه الفلسفي الأفلاطوني والأرسطي ، وبين الاتجاه الروحي عند متصوفة المسلمين . وإذا كانت الحكمة الإشراقية قد جذبت التصوف الروحي إلى الإشراق الفلسفي ، فهناك محاولة أخرى من نمط جديد هي محاولة الغزالي في بيان المعرفة الدنية أو الصوفية بعيدا عن الإشراق الفلسفي ، مع التمسك بالعقل ، وبعيدا عن الاتحاد الصوفي مع اعتقاد الرياضة الروحية والشرع .

(٤٨) بمعنى عطف . من قولهم عاج رأس راحلته بالزمام عطفه . الزمخشري أساس البلاغة . ص ٦٦٠ .

(٤٩) ابن سينا : الإشارات ج ٤ ص ٨٦ - ٨٩ .

(٥٠) المرجع السابق ص ٩١ - ٩٣ .

(٥١) المرجع السابق ص ٩٦ - ٩٧ .

د : المعرفة الصوفية عند الغزالي

حاول الغزالي أن ينصف المعرفة الصوفية ، بأن يخرجها عن أن تكون مجرد معرفة إشراقية على طريقة فلاسفة الإشراق ، وأن يخرجها عن أن تكون معرفة روحية بعيدة عن العقل ، بل تحتقر العقل طريقا إلى المعرفة . وذلك بأن ردها إلى الكينونة الإنسانية الداخلية ، أى إلى نور البصيرة أو العقل الذى هو عين اليقين أو الصفة الباطنة التى يتميز بها آدمى عن البهائم ، حتى يدرك بها حقائق الأمور وعلى رأسها معرفة الله سبحانه . وليس ذلك العقل الفلسفى المستدل الذى يعجز عن أن يحيط بحقائق الأمور وأن يصل إليها . ويسمى هذا الطريق إليها طورا وراء العقل تنفتح به عين القلب على أمور العقل معزول عنها . وهو بهذا لا ينكر المعرفة العقلية ولا ينقص من دور العقل فى المعرفة . فالعلماء يعملون على اكتساب ذات العلوم التى يعمل على اكتسابها الأولياء إلا أن الفرق بينهما هو أن العلماء يحاولون جلبها من الخارج بالاعتماد على الحواس ، بينما يجلبها الأولياء من داخل القلب بانكشاف عالم الغيب على مرآته التى صفت بالرياضة الروحية والمجاهدة ، وبالفكر والذكر ، وتطهير القلب وجلائه وتركيبته . وقد فصل الغزالي بين هذين النوعين من المعرفة ، المعرفة الاستدلالية والمعرفة الكشفية أو الإلهامية أو الذوقية الصوفية ، وبين كيفية تحصيل كل منهما فقال :

« اعلم أن العلوم التى ليست ضرورية وإنما تحصل فى القلب فى بعض الأحوال تختلف الحال فى حصولها ، فتارة تهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم . فالذى يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاما ، والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا ثم الواقع فى القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى مالا يدري العبد أنه كيف حصل ومن أين حصل ، وإلى مايطلع معه على السبب الذى منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب ، والأول يسمى إلهاما ونفثا فى الروح ، والثانى يسمى وحيا تختص به الأنبياء ، والأول يختص به الأولياء

والأصفياء . والذي قبله المكتسب وهو بطريق الاستدلال يختص به العلماء^(٥٢) . أما كيف تحصل المعرفة الإلهامية في القلب ؟ فيكون بانجلاء القلب وتطهيره وإزالة الحجب التي تعوق انكشاف اللوح المحفوظ المنقوش فيه كل العلوم للقلب ، كما يقول : « وحقيقة القول أن القلب مستعد لأن تنجلي فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها ، وإنما حيل بينه وبينها بالأسباب .. فهي كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ ، الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة . وتجلي حقائق العلوم من مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ ، الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة . وتجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها ، والحجاب بين المرأتين تارة تزال باليد وأخرى يزول بهبوب الرياح تحركه ، وكذلك قد تهب رياح الألفاظ ونكشاف الحجب عن أعين القلوب فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ، ويكون ذلك تارة عند المنام فيعلم به ما يكون في المستقبل ، وتنام ارتفاع الحجاب بالموت ، فيه ينكشف الغطاء . وينكشف أيضا في اللحظة حتى يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى ، فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم تارة كالبرق الخاطف وأخرى على التوالي . »^(٥٣) .

وهذه الحجب أو الأسباب المانعة من انجلاء وانكشاف حقائق الأمور في القلب خمسة هي : ^(٥٤) .

١ - نقصان في ذات القلب كنقصان عقل الصبي فإنها لاتنجلي المعلومات فيه لنقصانه .

٢ - كدورة العاصي والخبيث الذي يترام على وجه القلب من كثرة الشهوات . ولذلك قال النبي ﷺ « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم »^(٥٥) . وقال تعالى : ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾^(٥٦) .

(٥٢) الغزالي : إحياء علوم الدين . ج ٣ ص ١٨ .

(٥٣) المرجع السابق .

(٥٤) المرجع السابق ص ١٢ - ١٣ .

(٥٥) قال الحافظ العراقي رواه ابو نعيم في الحلية من حديث انس . انظر تخریج العراق على هامش الإحياء ج ٣

ص ١٣ .

(٥٦) العنكبوت ٦٩ .

٣ - انشغال القلب بالشهوات الدنيوية ، بل وأكثر من ذلك انشغاله بتفاصيل الطاعات البدنية وأسباب المعيشة ، فيصرف بذلك فكره عن التأمل في حضرة الربوبية والحقائق الإلهية الخفية ، ومن ثمة فلا ينكشف له إلا ماهو متفكر فيه من دقائق الأعمال وخفايا عيوب النفس أو مصالح المعيشة أو تفاصيل الطاعات إن كان متفكرا فيها .

٤ - الانشغال بالاعتقادات التقليدية والتعصب لها .

٥ - الجهل بالجهة التي يقع منها العثور على المطلوب ، فإن طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالجهول إلا بالتذكر للعلوم التي تناسب مطلوبه حتى إذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا يعرفه العلماء بطريق الاعتبار ، فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب فتتجلى حقيقة المطلوب لقلبه .

ولكن هل للعقل دور في الوصول إلى دور الكشف ؟ نعم ، ذلك أن الغزالي إنما يريد للتصوف ألا يلغى العقل ، بل لابد أن يقوم على أساس العقل أو القلب أو البصيرة الباطنة التي لها وجهان لأخذ المعرفة : أحدهما بالتوجه إلى الخارج والأخرى بتوجيه مرآة القلب إلى نور الله ، فينكشف لها مافى اللوح المحفوظ . وعلى ذلك يكون دور العقل في وظيفتين أساسيتين هما : (٥٧)

١ - أنه على طريق العقل تستوفى الشروط الأساسية الثلاثة للحصول على المعرفة وهذه الشروط هي :
أحدها : تحصيل جميع العلوم والأخذ بالخط الأوفر من أكثرها .

والثاني : الرياضة الصادقة .

والثالث : التفكير . فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم وتفكرت في معلوماتها ينفتح عليها باب الغيب ، فالتفكير إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الألباب ، وتنفتح روزنة (٥٨) من عالم الغيب في قلبه فيصير عالما كاملا عاقلا مؤيدا .

(٥٧) د . زقزوق : المنهج الفلسفي ص ١٦١ - ١٦٢ . قارن : الغزالي : الرسالة اللدنية (من مجموعة العوالي ج ١) ص ١٢٢ .

(٥٨) طاقة أو نافذة في سقف البيت .

٢ - تتمثل الوظيفة الثانية في الحكم الناقد على التجارب الصوفية وتقويمها تقويماً صحيحاً . ذلك أن حالات السكر عند المتصوفة تسوق بسهولة إلى أقوال ذاتية قاصرة .

وعلى ذلك فإن الغزالي يرى أن معرفة الله بالفكر قبل الكشف ، والكشف إنما يزيد من اطمئنان المؤمن وبقينه إذ يرى أن الفكر فيه معنى الذكر وزيادة أمرين : زيادة المعرفة إذ الفكر مفتاح المعرفة والكشف . والثاني : زيادة المحبة ، إذ لا يحب القلب إلا من اعتقد تعظيمه ، ولا تنكشف عظمة الله وجلاله إلا بمعرفة صفاته ، ومعرفة قدرته وعجائب أفعاله ، فيحصل من الفكر المعرفة ، ومن المعرفة التعظيم ، ومن التعظيم المحبة . والذكر أيضاً يورث الأنس وهو نوع من المحبة ، ولكن المحبة التي سببها المعرفة أقوى وأثبت وأعظم . فالعباد المواظبون على ذكر الله بالقلب واللسان الذين يصدقون بما جاءت به الرسل بالإيمان التقليدي ليس معهم من محاسن صفات الله إلا أمور جميلة اعتقدوها بتصديق من وضعها لهم^(٥٩) .

وصوفية الغزالي ليست قائمة على إنكار العقل ، وليست قائمة كذلك على الاتحاد والحلول ، وإنما هي صوفية تبتغي اليقين الناتج عن الرؤية والمشاهدة ، وهو يقين العارفين ، مع تسليمها باليقين الناتج عن الدليل العقلي . ويحدد الغزالي هذا اليقين في حديثه عن درجات الإيمان ومراتبه فيرى :^(٦٠)

« أن الرتبة الأولى : إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض . وهو إيمان عرضة للشك ، والمرتبة الثانية : إيمان المتكلمين والنظار المبني على الدليل العقلي . وقد يتطرق إليه الخطأ والتلبس .

والمرتبة الثالثة وهي المعرفة الحقيقية والمشاهد اليقينية ، معرفة الصديقين والمقربين ، وهم متفاوتون في الكشف على درجات .

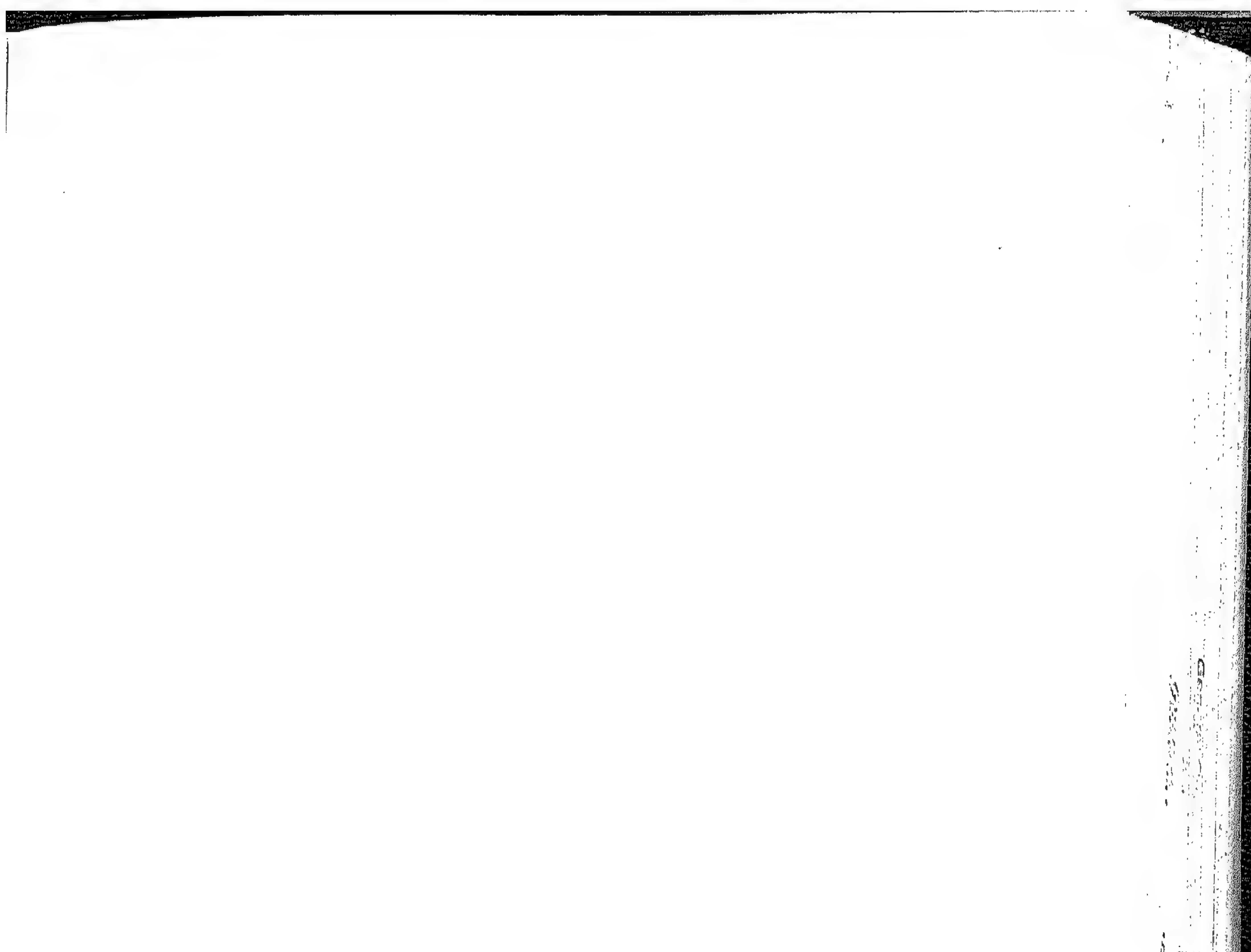
والغزالي هنا لا يجعل المعرفة الإلهامية استعداداً خاصاً لبعض الناس دون البعض الآخر ، لأن من سار في طريق المجاهدة وصفى قلبه وطهره ، وتعلم العلوم فيمكنه أن

(٥٩) د . غلاب : المعرفة ص ٣٢٣ - ٣٢٤ .

(٦٠) الغزالي : الإحياء ج ٣ ص ١٥ .

تكشف له الحقائق ، ويفتح قلبه إلى عالم الملكوت . ومن هذا المنطلق يصدر المتصوفة المعتدلون ، إذ لا يرفضون « مساهمة العقل الإيجابية في تحصيل المعرفة . ولكنهم .. نصوا على ضرورة استتضاء العقل بالإيمان . وربما أرادوا بذلك أن العقل يصل بالإنسان إلى غاية محدودة قد تصلح في حد ذاتها أن تكون بدءا في سلم الإيمان » (٦١) .

(٦١) د . محمد كمال جعفر : التصوف . ص ٢٠٨ .



الفصل الثالث أدلة القائلين بها وثبوتها

(أ) أدلة من قالوا بها

استدل القائلون بالإلهام طريقا للمعرفة اللدنية ، بما يجده الإنسان في نفسه مما يقع في قلبه من حيث لا يدري ، وليس بحيلة واكتساب . كما استشهدوا بظواهر النصوص الشرعية والتجارب والحكايات .

١ - أما الشواهد من الشرع :

فقد استدلووا بآيات وأحاديث تتحدث عن علاقة العلم بالعمل والمجاهدة . يقول الغزالي في توجيه تلك الآيات والأحاديث : « إن كل حكمة تظهر في القلب بالمواظبة على العبادة . من غير تعلم فهو بطريق الكشف والإلهام » (٦٢) . من ذلك قوله تعالى : ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ (٦٣) ، ﴿ ومن يتق الله يجعل له مخرجا ﴾ ويرزقه من حيث لا يحتسب ﴾ (٦٤) قال الغزالي في الآية : « يجعل له مخرجا من الإشكالات والشبه ... ويعلمه علما من غير تعلم ويفطنه من غير تجربة » (٦٥) . واستدلوا بقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم والله ذو الفضل العظيم ﴾ (٦٦) . قال الإمام الغزالي في الفرقان (٦٧) : « نور يفرق به بين الحق والباطل ويخرج به من

(٦٢) الغزالي : الإحياء : ٣ / ٢٢ وما بعدها .

(٦٣) العنكبوت : ٦٩ .

(٦٤) الطلاق : ٢ - ٣ .

(٦٥) الغزالي : الإحياء : ٣ / ٢٢ .

(٦٦) الأنفال : ٢٩ .

(٦٧) الغزالي : الإحياء : ٣ / ٢٢ .

الشبهات . ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يكثر في دعائه من سؤال النور ، فقال عليه الصلاة والسلام : « اللهم أعطني نورا وزدني نورا واجعل لي في قلبي نورا وفي قبري نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا » (٦٨) الى آخر الحديث . وإذا رجعنا إلى الطبري (٦٩) ، نجد معنى الفرقان عنده أعم من أن يكون البصيرة أو الإلهام حيث يفسر قوله تعالى : ﴿ يجعل لكم فرقانا ﴾ : يجعل لكم فصلا وفرقا بين حقكم وباطل من يبيغكم السوء من أعدائكم المشركين بنصركم عليهم واعطائكم الظفر عليهم . وذكر خبرا مفاده أن الفرقان : هو ما يفرق بين الحق والباطل حتى يعرفوه ويشهدوا بذلك الفرقان . كما ذكر عدة روايات تدل على أن معناه المخرج والنجاة .

كما استدلووا بقوله تعالى : ﴿ واتقوا الله ويعلمكم الله ﴾ (٧٠) على أن التقوى هي طريق المعرفة اليقينية . وأنها شرط لها . وتكون بطريق المكاشفة أو الإلهام . ومن ثم فإن العلم من ثمرات العمل . وحقيقة الأمر أن سياق الآية وإعرابها لا يساعدان على هذا المعنى . ذلك أن الآية إنما جاءت تعقيبا على آيات في سياق كتابة الدين ومسائل التجارة . والتعقيب بالآية دعوة وأمر إلى التقوى فيما علمه الله للناس من أمور الشرع ، أى أن المعنى : أن هذه المسائل هي من تعليم الله لكم ، فهي جديرة بالاحترام والتقدير بها ، لأنه سبحانه أعلم بكم وبكل شيء وبما ينفعكم ومافيه مصالحكم في الدنيا والآخرة ، ولذلك كان ذيل الآية « والله بكل شيء عليم » . ومن ثم فإن التقوى قد تكون سببا لكسب العلم ولكنها ليست شرطا في تحصيله ، ولا مستند في هذه الآية للصوفية من أن التقوى هي السبب الرئيسى وأنها شرط في إفاضة العلوم على القلب .

وفهمهم للواو العاطفة في قوله تعالى (ويعلمكم) على أنها للتعليل أى

(٦٨) متفق عليه من حديث ابن عباس بروايات فيها اختلاف بسيطة من حيث التقديم والتأخير والزيادة والنقص . والحديث طويل . وهذا جزء منه ، انظر : صحيح البخارى ٨ / ٨٦ ، صحيح مسلم بترتيب محمد فؤاد عبد الباقي ١ / ٥٢٦ كتاب صلاة المسافرين ومسند الإمام أحمد : ١ / ٢٨٤ ، ٢٣٤ ، ٣٥٢ .

(٦٩) الطبري : جامع البيان - تفسير الطبري - تحقيق شاکر . ط . دار المعارف القاهرة : ١٣ / ٤٨٧ - ٤٩١ .

(٧٠) البقرة : ٢٨٢ .

ليعلمكم ليس بصحيح كما قال ابن عاشور^(٧١) . وقد علق الشيخ محمد عبده على استدلالهم بهذه الآية فقال : « إنه لا يرضى سيبويه ، وله الحق في ذلك . لأن عطف « ويعلمكم » على « اتقوا الله » يناهض أن يكون جزاء ومرتباً عليه لأن العطف يقتضى المغايرة . لو قال : ليعلمكم لكان مفيداً لما قالوه . وكذلك لو كان العطف بالفاء ..

كما أن قولهم هذا عبارة عن جعل المسبب سبباً والفرع أصلاً والنتيجة مقدمة ، فإن المعروف هو أن العلم هو الذى يثمر التقوى ، فلا تقوى بلا علم ، فالعلم هو الأصل الأول وعليه المعول^(٧٢) .

أما ابن العربى وهو تلميذ الغزالى^(٧٣) فلا يعجبه الاستدلال بهذه الآيات على أن التقوى سبب العلم فإن فى هذا المبدأ الصوفى قلباً للحقائق ، إذ إن العلم أصل للعمل . فماذا يعمل من لا علم له . فالعمل مرتبط بالقصد والقصد مرتبط بالعلم والدوام على العمل يرجع إلى دوام العلم . فالعلم والعمل متلازمان ، فإذا علم الإنسان ولم يعمل بعلمه ضعف هذا العلم وتلاشى ، شيئاً فشيئاً . وحقيقة الأمر أن تحصيل العلم أصلاً أو بادئ ذي بدء لا يشترط فيه التقوى شرط صحة ، فإذا فقدت فقد العلم ، وإنما التقوى لها أثرها بما يشرح الله للإنسان صدره ، وبما يمن عليه من التوفيق والتسهيل ، ومن هذا نفهم سر اشتراط الغزالى للسان فى الطريق العلم بالأحكام الشرعية والعقلية . ولكن التقوى تتصل بالعطاء من الله عز وجل للإنسان من العلم كما وكيفاً ونوعاً وبركة ، بمقدار ما يتصل الإنسان بربه ويتوجه إليه بكنهه المهمة . وعلى هذا الأساس نفهم ارتباط العلم بالتقوى . ولقد قال النبى ﷺ : « من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين وإنما أنا قاسم والله يعطى »^(٧٤) .

ويرى أبو بكر بن العربى^(٧٥) أن التقوى والعلم ، يشتركان كلاهما فى كونهما

(٧١) ابن عاشور : تفسير التحرير والتنوير : ج ٣ نشرة ٢ الدار التونسية بتونس ١٩٧٣ : ص ١١٨ .

(٧٢) السيد محمد رشيد رضا : تفسير المنار : ١٠٧ / ٣ .

(٧٣) د . عمار طالبي : آراء أبى بكر بن العربى الكلامية : ٢ / ٢ وما بعدها .

(٧٤) حديث صحيح رواه البخارى . انظر فتح البارى : ١ / ١٦٤ .

(٧٥) د . طالبي : آراء أبى بكر . ج ٢ (العواصم من القواصم) ص ٢١ وما بعدها .

عملين من أعمال القلوب . وإنما تزيد التقوى على العلم بظواهر الأعمال الصادرة عن الجوارح . ويقتضى ذلك أن يتقى الإنسان ربه بقلبه بمعرفته إياه ، فوقاية العلم أو المعرفة سابقة لوقاية العمل . وتصفية الروح غاية من الغايات الشريفة ، ولكن لا يمكن الادعاء بأن الصفاء القلبي والطهارة الروحية يوجبان بذاتهما تحلي العلوم في القلب ، إيجاب العلة لمعلولها والسبب لمسببه . بل إن هذا الاتجاه في المعرفة اتجه أفلاطوني قائم على نظرية الفيض في الوجود والإشراق في المعرفة ، وقائم على فكرة الجود الرباني ، الذي لا اختيار فيه ولا علم ولا إرادة . أما فيما يتعلق بالعلاقة بين العلم والعمل ، فقد حسم القرآن الإشكال في ذلك حسما حين قرر الدليل العقلي على أن العلم قبل العمل حيث قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ (٧٦) .

وهذا كله لا ينفي أن قلب الإنسان مدين لله سبحانه في الهدى ، وأن هذه الكينونة الإنسانية في قضية المعرفة ، ليست هي تلك المقيدة بالعقل المنطقي ، بل هي في حقيقتها وكنهها وعملها غيب نعجز عن معرفة كنهه وحقيقته ، وحتى إنتاج الدليل العقلي لنتيجته بصورة سليمة منطقيا لا يكفي في أن يؤمن الشخص إذ إن كثيرا من المنكرين لا يستطيعون إنكار إنتاج الدليل العقلي لقضية الإيمان ، ولكن الانشراح للهدى قضية تفوق كل صورة منطقية وإلزام عقلي ، بل لقد صرح القرآن بأنهم كفروا بها وقلوبهم مستيقنة من العلم بدلالات الآيات على وجود الله والمعجزات على صدق رسول الله ﷺ ، إذ قال تعالى ﴿ وَجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ﴾ (٧٧) ، أما من يريد الله له الهداية فإنه يشرح صدره ، ومن يريد له الإضلال فإنه يجعله ضائقا بالقضية كلها .

﴿ فمن يريد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ٠ ومن يرد أن يضله يجعله صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء . كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ﴾ (٧٨) يعلق الأستاذ سيد قطب - رحمه الله - على هذه الآية فيقول (٧٩) :

(٧٦) فاطر : ٢٨ .

(٧٧) النمل : ١٤ .

(٧٨) الأنعام : ١٢٥ .

(٧٩) سيد قطب : في ظلال القرآن : ج ٨ ط ٢ دار الشروق القاهرة ١٩٧٥ : ص ١٢٠٤ - ١٢٠٥ .

« إن تصور الحقيقة القائمة في الارتباط بين وسائل الإنسان وأدواته في المعرفة ، ومنطقه الفطري ، والذي من جملة منطقته الذهني وبين الأدلة القرآنية والحقائق التي يعرضها عليه القرآن . لينشأ هدى أو ضلال إيمان أو كفر . إن هذه الحقيقة في معامل الارتباط بين هذا كله ، قضية غيبية لا يعلمها إلا الله . وكل الذي علمنا إياه منها ، أنها حقيقة قائمة ولها ارتباط وأنها تحتاج إلى استخدام منطقة أخرى من مناطق الإدراك البشري وراء المنطق الذهني . وكل ماثار من الجدل بشأن هذه القضية سواء في تاريخ الفكر الإسلامي ، أو في تاريخ اللاهوت والفلسفة ، وكل القضايا والتعبيرات عنها موسومة بطابع المنطق الذهني . ولكن القرآن يخبرنا أن هناك وراء منطق الذهن منطقاً آخر يتعامل مع الفطرة كلها ، سماه بمنطق انشراح الصدر ، الذي يتعامل مع الواقع الفعلي للفطرة ، لا مع القضايا الذهنية فحسب فالقرآن يصور الحقيقة الفعلية في الكينونة البشرية وفي الوجود الواقع . وهذه الحقيقة يتراءى فيها التشابك بين مشيئة الله وقدرته وإرادة الإنسان وعمله في محيط لا يدركه المنطق الذهني كله ... وهذه الحقيقة سماها القرآن انشراحاً ، والانشراح حدث لا يقع إلا بقدرته من الله ويخلقه ويرزقه لمن تتجه فطرته إلى الحق . وأما الذي نعرض فطرته عن الحق فإنه يجد في صدره حرجاً وضيقاً .

٢ - استدلوها بقصة الخضر الثابتة في القرآن : بأن الله أعطاه علماً لدنيا ، وإذا جاز للخضر جاز لغيره من البشر . وقصة الخضر مع سيدنا موسى عليه السلام ثابتة في القرآن والسنة الشريفة . إذ قال تعالى : ﴿ فوجدنا عبداً من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنا علماً ﴾ (١٨) . وثبت في الحديث الصحيح عن ابن عباس أنه تمارى هو والحر بن قيس الفزارى في صاحب موسى . قال ابن عباس : هو خضر . فمر بهما أبل بن كعب فدعاه ابن عباس فقال : إني تماريت أنا وصاحبي هذا في صاحب موسى ، الذي سأل السبيل إلى لُقْيِهِ هل سمعت رسول الله ﷺ يذكر شأنه . قال : نعم . سمعت رسول الله ﷺ يقول : « بينما موسى في ملأ من بنى إسرائيل جاءه رجل فقال : هل تعلم أحدا أعلم منك ؟ قال : لا . فأوحى الله إلى موسى : بلى عبداً خضر . فسأل موسى السبيل إليه ، فجعل له الخوت آية ، وقيل

(٨٠) الكهف : ٦٥ .

له : إذا فقدت الحوت فارجع فإنك ستلقاه ، فكان يتبع الحوت في البحر ، فقال لموسى فتاه : أرأيت إذا أويانا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره . فقال موسى : ذلك ما كنا نبغي فارتدا على آثارهما قصصا ، فوجدا خضرا فكان من شأنهما الذى قص الله فى كتابه «(٨١)» .

يأخذ الصوفية من هذا الحديث أن الله تعالى علم عبدا من العباد علما لدنيا وهذا العلم هو بطريق الإلهام أو المكاشفة أو البصيرة . وحقيقة الأمر أنه ليس هناك دليل قوى فى قصة الخضر على قضية الإلهام طريقا للمعرفة ، لأمرين :

أولهما : أن ذلك العلم لم يكن بطريق الرياضة والعبادة التى جعلت الخضر أهلا لنيل هذا العلم ، إذ كل ما يؤخذ من القصة أنها كانت حالة خاصة بإعلام من الله للخضر ، بطريقة هو أعلم بها ، إذ لا نص عليها . وكان هذا التعليم باطلاع هذا العبد على علم لم يعلمه الله لموسى عتابا لموسى الذى ادعى أنه أعلم الناس ، وأنه لا أحد أعلم منه ، ولم يرد ذلك العلم إلى الله . فالقصة تتعلق بموسى أكثر من تعلقها بالخضر . ولربما كانت معجزة من أجل تعليم موسى ذلك المعنى الذى عاتبه فيه ربه سبحانه . والحكمة من تعليم الخضر هذا العلم ثابتة فى الحديث الصحيح وهى المعاتبه حيث قال ابن عباس حدثنا أبى بن كعب عن النبى ﷺ أن موسى قام خطيبا فى بنى إسرائيل ، فسئل أى الناس أعلم ؟ فقال : أنا . فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه الخ الحديث «(٨٢)» .

ولا يحتمل أن يكون ذلك بطريق البصيرة والإلهام فضلا على أن يكون قاطعا فيهما لأنه علم يقينى أكيد يخالف علم موسى ومنطقه .

الأمر الثانى : وقد ذهب القوم «(٨٣)» فى تفسير من هو الخضر وما عساه أن يكون إلى كثير من الأقوال الصارفة للعلم الذى علمه إياه عن أن يكون انكشافا عن ولاية منها : ماحكاه السهيلي من أنه كان ملكا وليس من بنى آدم . ومنها ماروى عن مكحول عن كعب الأحبار أنه كان نبيا . إذ قال أربعة من الأنبياء أحياء أمان لأهل الأرض ، اثنان فى الأرض الخضر وإلياس ، واثنان فى السماء إدريس وعيسى . وقد

(٨١) ابن حجر : فتح البارى بشرح صحيح البخارى : ٦ / ٤٣١ .

(٨٢) المرجع السابق .

(٨٣) المرجع السابق : ص ٤٣٤ وما بعدها .

حكى ابن عطية كذلك عن البغوى عن أكثر أهل العلم أنه نبي . وكذا قال القرطبي : هو نبي وآلية تشهد بذلك لأن النبي لا يتعلم ممن هو دونه ، والولى دون النبي . كما رجح الزمخشري^(٨٤) ذلك ، وزاد بأن فسر الرحمة في قوله تعالى ﴿رحمة من عندنا﴾ بأنها النبوة ، وفسر ﴿من لدنا علما﴾ بأنه العلم الذى يختص الله به من علم الغيب .

وعلى كلا الحالين فإنه ليس فى القصة ما يؤيد القول بأن البصيرة أو الإلهام بالمفهوم الصوفى ، هو طريق المعرفة للخضر فيما علم ، ومن ثم نعمم هذا الطريق للولى . هذا مع عدم إنكارنا منة الله على عباده . بالكينونة العارفة التى هى أشمل من العقل المنطقى والتى لا مانع أن يكون فيها ما يسمح بالفهم والتوفيق فى العلم ، ولكن ضمن حدود العقل والشرع . أما أن نسلم « بتنظير » طريق للمعرفة الدنية وأنها هى البصيرة أو الإلهام بحسب ما يشرعها الفلاسفة الإشراقيون والمتصوفة بشروط وحدود ومراسم ومراتب ودرجات ، فأمر لا يمكننا أن نجد له دليلا وأن نقره بغير دليل من الشرع ، فحقيقة المعرفة ، والكينونة العارفة ، والقلب والنفس والروح غيب لا نقول فيه إلا ما عُلمناه من علام الغيوب ، عالم الغيب والشهادة سبحانه .

٣ - استدلووا بحديث الرسول ﷺ الصحيح : « فإنه كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون . وإنه إن كان فى أمتى هذه منهم ، فإنه عمر بن الخطاب »^(٨٥) ونحن لا ننكر الحديث . ولكن ليس فى الحديث تحديد للإلهام أو البصيرة طريقا منضبطا للعلم الدنى ، الذى قرروه وشرحوه وجعلوه قائما على الرياضات الفكرية والعملية . والحديث فى معناه - والله أعلم - لا يعدوا أن يكون أن الله تعالى جعل فى هذه الأمة من يوفقهم للقول والعلم بما يطابق الحق ، ويمن عليهم بالفهم ، فكأنهم محدثون من الله ويعلمون بتعليم الله ، ولعمر قصص من هذا القبيل مع النبي ﷺ ، حينما كان رأيه مخالفا لرأى الرسول ﷺ وأبى بكر فى مسألة فداء أسرى بدر ، حيث كان يرى

(٨٤) الزمخشري : الكشف : ٢ / ٤٩٢ .

(٨٥) رواه البخارى عن أبى هريرة بهذا اللفظ . انظر الجامع الصحيح ، ج ٤ ط . دار الشعب القاهرة : ص ٢١١ ، ج ٦ ص ٥٤ ، كما رواه مسلم عن حديث عائشة رضى الله عنها بنحوه . وقال مسلم قال ابن وهب تفسير محدثون : ملهون . انظر : صحيح مسلم بترتيب محمد فؤاد عبد الباقي : ط ١ طبعة الخليلي القاهرة ١٩٥٥ : ٤ / ١٨٦٤ .

قتلهم . وفي رؤياه للأذان وألفاظه فكان موافقا لما شرعه الله ، وفي طلبه الحجاب لنساء النبي ﷺ ثم فرض عليهن ، وغير ذلك مما عرف بالموافقات العمرية للتشريع ، ولم يكن عمر صوفيا ووليا بمفهوم أولئك ورياضاتهم .

وماروى من حكايات عن الصالحين^(٨٦) مثل قول عمر لسارية في خطبته ياسارية الجبل الجبل . وقول أبي بكر لعائشة رضي الله عنها عند موته إنما هما أخواك وأختاك وكانت امرأته حاملا فولدت بنتا ، فكان كما قال . وغير ذلك مما يحكى إنما يفهم على رأى السليم وهو عدم إنكار الكرامة التى هى توفيق من الله بالقول والعمل . ولكن لا تصلح الكرامة لأن يكون الناس من حولها منهجا له حدوده ورسومه ، وشيوخه وطرقه وتلاميذه .

٤ - الرؤيا الصادقة .

استدلوا بها على أن الولي ينكشف له عالم الغيب في المنام وإذا جاز ذلك في النوم جاز في اليقظة . واستدلوا بالأحاديث الصحيحة التى منها قوله ﷺ « الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة »^(٨٧) .

وحقيقة الأمر أنه لا يسلم لهم أنه إذا جاز أن يرى في المنام علما عن الغيب صادقا ، فإنه لا مانع أن يرى في اليقظة ، لأن الإخبار بالغيب لا يكون إلا للنبي في اليقظة . أما ما يراه المؤمن والرجل الصالح في الرؤيا مما يصدق في الواقع فإنما هو منة من الله عليه ، وليس ناشئا عن رياضة واتجاه يدعى أنه طريق إلى الولاية والرؤى الصادقة وعلم الغيب في المنام واليقظة ، وهى في الواقع من حيث تفسيرها غيب لا نعلمه وكل إدلاء فيه برأى سواء كان تحليلا نفسيا أو لا شعوريا أو خياليا إنما يبقى ظنا لا جزم فيه . وليس في الرؤيا ولا في الإلهام حجة شرعية أى لا يثبت بهما حكم شرعى . وأما ما كان من رؤى النبي ﷺ ، فهى ليست كرؤى الصالحين ، ذلك أنه عليه الصلاة والسلام له صفة النبوة وكان تنام عيناه ولا ينام قلبه ، وكل ما يجده قلبه فهو من الله سبحانه ، ولا أثر للشيطان على قلبه لأن الله غلبه عليه فأسلم . ثم إذا كانت الرؤيا للرجل الصالح أمرا بالخير فلا تعتبر تكليفا جديدا ، أو أمرا شرعيا بل

(٨٦) السراج الطوسى : الملح : ص ١٧٠ - ١٧١ ، ١٧٣ - ١٧٤ .

(٨٧) صحيح البخارى بشرح ابن حجر المسمى فتح البارى : ١٢ / ٣٦١ .

العلم يكون بما ثبت في الشرع . والشرع تام بأدلته وتكاليفه كما قال تعالى : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ (٨٨) .

قال الجمهور : لا تثبت بالرؤيا الصادقة حجة ، حتى وإن كانت أمراً من النبي ﷺ في المنام ، لأن النائم ليس من أهل التحمل للرواية لعدم حفظه ، ولما ذكر من تمام الدين وكماله ، فإنه حتى لو قدر ضبط النائم لم يكن مارواه من قول النبي ﷺ أو فعله حجة عليه ولا على غيره من الأمة (٨٩) .

(ب) تقويم المعرفة اللدنية

١ - المعرفة الحدسية عنصر من عناصر المعرفة :

لم يخطئ من اعتبر البصيرة أو الحدس عنصراً من عناصر المعرفة ، سواء كان مؤسساً للمعرفة العقلية أو شعوراً بمعرفة فائقة للعقل بمفهومه الفلسفي . ولكن الخطأ هو جعل هذه المعرفة كل المعرفة وإلغاء دور العقل والحواس في المعرفة . بل واعتبارهما حاجاباً يقف دونها . وحقيقة الأمر أن الإنسان قد يدرك بوعيه أو ببدنيته أو بصيرته ما لم يدركه بعقله أو بحسه ، ولكن هذه المعرفة عنصر من عناصر المعرفة وليست هي كل المعرفة . ولا حاجة بعد ذلك لاعتبارها فوق العقل أو جعل القل جزءاً منها . والقرآن الكريم لم يخاطب البصيرة على ذلك النحو المنفصل المفكك ، بل مخاطبها على أساس أنها واحدة من عناصر الإدراك بوجه عام (٩٠) ، خطاباً للفطرة البشرية الشاملة . والكينونة العارفة في الإنسان والتي منها حسه وعقله وبصيرته وما الله أعلم به . ولذلك غالباً ما تدخل هذه المعرفة مع العناصر الأخرى للمعرفة في خطاب القرآن الكريم .

أما حين ينفذ الإنسان إلى معرفة ما عن طريق الإلهام المباشر والبصيرة المطلقة ،

(٨٨) المائدة : ٣ .

(٨٩) الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران : المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل : المطبعة المنيرية القاهرة : ص ١٣٩ .

(٩٠) د . زرزور : مقالة في المعرفة : ص ٩٧ .

فإن ذلك لا يكون عاما من ناحية ، كما لا يكون مبتدأ من ناحية أخرى بل يكون جزءا على عمل ، بحيث يمكن اعتبار هذا اللون من المعرفة المباشرة نتيجة عملية للسمو ، الذى تحققة الطاعة والارتفاع الذى تدركه النفس بالتقوى . كما فى الآيات التى استدلوها بها على أن التقوى تفتح باب الحكمة وانشرح الصدر وتأتى بالفرقان . أما شطط أصحاب هذا العلم اللدنى فى ادعائهم أنه هو المعرفة على الحقيقة ، وأنه المميز على العلم العقلى والشرعى ، فأمر لا نقبله بحال من الأحوال . ومن تلك العبارات التى مجدوا بها هذا العلم وانتقصوا من العلم الشرعى ما ينسبه محبى الدين ابن عربى إلى أبى يزيد البسطامى قوله : « أخذتم علمكم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت » (٩١) .

٢ - الجمع بين الإلهام والوحى :

إن من اعترف منهم بالطريق العقلى للمعرفة فإنه يجعل الوحى والإلهام فى المعرفة طريقا واحدا مقابلا للطريق الخارجى ، وهو طريق النظر والاستدلال . ونحن نعرف أن الوحى هو طريق المعرفة النبوية ، لا يشاركه فيها غيره ، وهى اختصاص اختيار من الله للنبي . فكيف يجمع بين هذا الطريق الذى ليس ملكا للنبي بصفته الإنسانية وبين الإلهام الذى يعتبره الغزالي طريقا للمعرفة الإنسانية ، وكل ما هنالك أن الإنسان يصل إلى هذه المعرفة إذا صفى قلبه وسار فى طريق الزهد . فالأمر هنا خطير ، لأنه يستلزم أحد أمرين باطلين :

فأما أن يستلزم أن يكون طريق التجربة الداخلية - كطريق للمعرفة - مما يستوى فيه الأنبياء وغيرهم من البشر فى الوحى والإلهام ، ومن ثم تذهب اختصاصية النبوة ، ويدعى حينئذ كل شخص أنه وصل إلى درجة الولى وأنه يأتى بمعرفة إلهامية بالنظر إلى اللوح المحفوظ . وفى هذا فتنة كبيرة .

وأما أن يصبح طريق المعرفة النبوية إنسانيا فى المعرفة ولا يعود للنبي إلا وليا ، ومن ثم فلا وجه لاختياره نبيا من ربه سبحانه .

وإلا فما الذى يقصد بالإلهام هنا الذى هو من طبيعة الوحى ؟ فإذا كان طريقا

(٩١) ابن عربى : الفتوحات المكية : ج ٢ ط ١ بولاق القاهرة : ص ٣٣٥ .

للمعرفة النبوية فإنه لا يشارك النبي فيه أحد من البشر إلا من كان نبيا . وهذا لا يمنع من أن يكون مصدر المعرفة واحدا وهو الله سبحانه لكل المعارف والعلوم ، ولكن جعل الإلهام طريقا لمعرفة الولي مشاركا فيه للنبي بطريق المجاهدة هو الذي تأخذه عليه خصوصا وهو يجعله طريقا عاما للمعرفة .

٣ - درجة النبوة والولاية :

ثم إن المسألة عند المتصوفة مسألة استعداد وإقبال بكنه الهمة على الله سبحانه ، فمن فعل ذلك أطلعه الله - في نظرهم - على علم الغيب أو على اللوح المحفوظ . فما الفرق حينئذ بين النبي والولي ، فإن قيل إن النبي يتصل بواسطة الملك يراه ويسمع كلامه والنبي يحصل له ذلك بانكشاف الحجب فهو ينظر بقلبه في اللوح المحفوظ ، فالولي في درجته إذن أعلى من النبي ، إذ من يطلع بلا واسطة أقرب إلى الله وأفضل ممن يطلع بواسطة . وإن كان كل من النبي والولي يستعد ويسير في طريق الزهد . فكيف يكون ذلك ، والولي يحتاج في تعبه وزهده إلى شرع أى إلى النبوة ، ومن أين للنبي هذا الشرع الصحيح حتى يصل إلى درجة الاطلاع على الغيب قبل النبوة ، ومن ثم فإنه على هذا الفهم ، يكون الولي الذي تعبد وزهد ووصل على أصول الشرع بعد النبوة في درجة أرق من النبي الذي لم يكن وصله بعد شرع صحيح للزهد والاتصال بالغيب . وهذا مالا يقوله عاقل فما أدى إليه من ادعاء أن الإلهام اطلع على الغيب أو على اللوح المحفوظ باطل .

ثم إن الاستعداد والزهد من أجل انفتاح باب القلب إلى عالم الملكوت وعلى اللوح المحفوظ من جهة النبي يتعارض مع فطرية النبوة - أعنى أنها لا تنال بكسب ورياضة من جهة العبد وإنما هي اختصاص من الله له - .

ثم إذا اعتبرنا الإلهام طريقا يوصل إلى معارف جديدة عن طريق الأولياء الواصلين ، فأية ضوابط للمعرفة وأى اعتبار لقيمتها وحجيتها تكون حينذاك ؟ وأى كمال للدين يكون وقد ختمت النبوة بسيدنا محمد ﷺ ؟ وأية خصوصية في المعرفة تلك التي يختص بها عباد لمعرفة علم الغيب ، أو حتى معرفة أمور تتعلق بالدين والتقرب إلى الله ، دون غيرهم ؟ إنه لا اختصاص في المعرفة إلا للأنبياء . وباقي الناس تتكافأ الفرص أمامهم فيما لا يخرج عن كينونتهم وعقولهم السليمة .

المعرفة الإلهامية كما نفهمها

على ضوء ما نفهم من الكتاب والسنة ، إن هنالك طريقين للمعرفة :
طريق الوحي للأنبياء وهو خاص بهم لا يشاركهم أحد فيه .

وطريق العقل والحواس بالنظر والاستدلال نفهمه على غير ماتفهمه الفلسفة بأنه طريق عقلي مجرد وحسي مادي . بل نفهمه على أن الحس ومادته والعقل وقوانينه يشكلان الدعامة الرئيسية للاتصال بالواقع ، لفهم العالم وما يمكن أن يدخل منه في مقولات العقل . وعلى أن القلب هو مجمع هذه المعرفة بمعناه الذي يتميز به الإنسان كائنا عارفا على غيره من المخلوقات . وأن هناك معرفة تنشأ في هذا الكيان العارف في الإنسان لا نستطيع الادعاء أنها عقلية مجردة فحسب أو حسية مادية فحسب ، أو أنها روحية فحسب ، وإنما هي معرفة شاملة شمول الفطرة المكونة من المادة والروح . وهذا لا يعنى انتقاص العقل وقوانينه ولا انتقاص حق القلب من التزكية والتصفية والزهد . ولكن هذه التصفية — والله أعلم — تعمل على إيجاد صفاء ونشاط في الاستعدادات المعرفية الداخلية في الكينونة الإنسانية ، وتتهيأ لما يمكن أن نسميه توفيقا من الله لهذا الإنسان في الفهم ودقة الربط والنظر والاستدلال ، وسرعة الاستنتاج ، وإلى انشراح الصدر وانفتاح البصيرة والنور الذي يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام . وهذا أمر نشاهده ، فإن الأدلة الكونية والنفسية على وجود الله ووحدانيته يشاهدها ويشعر بها الناس كافة ، ولكن المعرفة العقلية المجردة بدلالة الحوادث على أن لها محدثا ، لا يستجيب لها الكفار مع أن نفوسهم وعقولهم مستيقنة بها من الناحية المنطقية والذهنية . وهذا التوفيق كذلك لا نستطيع أن ننكره ، ولا مانع أن يوفق الله بعض الناس دون غيرهم بالإخلاص والعبادة ، ونقر بوجود الولي وإمكان أن تكون له كرامة ، ولكن لا يشارك الولي النبي فيما اختص به النبي من علم الغيب والتشريع ، ولا يصح أن تخرج كرامة الولي عن اعتبار العقل والشرع . ثم لا نستطيع أن نعتبر الكرامة طريقا للمعرفة لها قوانينها وعباداتها ورياضاتها وطرقها ومشايخها حتى تصبح في نظر أولئك المنحرفين طريقا إلى زوال التكليف . وفي نظر الخارجين على الأمة طريقا لامتداد النبوة في الأولياء ، أو الأئمة المعصومين الذين يدعون لهم

الولاية ، كما في عقائد الشيعة وعلى الأخص الاثنا عشرية . فنظرية الولاية عند الشيعة امتداد للنبوة والولي معصوم ، ويعدون نبوة بلا تشريع ، وهو انحراف لا شك فيه . ولا نسلم حتى للطيبين من المتصوفين اعتبارهم هذا الطريق ردا على الهجمة العقلية الفلسفية ، التي أثرت في جفاف الاستدلال على العقائد . واعتبروا الإلهام طريقا للاعتراف بالنبوة . لأننا نقول إن الموقف السليم ينبغي ألا يكون ناشئا عن ردود الفعل ، بسلوك المنهج المقابل للخصم . بل لا بد من الوقوف بمنهج الدين نفسه ، المنهج الوسط الشامل المؤثر في الفطرة تأثيرا ربانيا شاملا ، لا تأثيرا روحيا فحسب ولا عقليا فحسب ، والدين نفسه قد اعتمد منهج العقل السليم أو الفطرة السليمة أو إثارة الكينونة العارفة في الإنسان ، تلك الكينونة التي هي أشمل من العقل المنطقي الجاف ، وأشمل من الروح الهائمة في التصوف بل هي الفطرة والاستعدادات السليمة الكامنة في النفس ، والتي لا يعلم حقيقتها وما يجري فيها من حركة وتجاوب إلا الله سبحانه . ومن ثم فالقلب أو البصيرة ليست طريقا منفصلا عدوا للعقل ومقابلا له بل هو مجمع المعرفة الذي إذا صلح صلت الإنسانية في علمها وعملها . وإذا فسد فسدت كذلك .

وأما اعتبار المعرفة القلبية بالبصيرة طورا فوق العقل ، فإنه في تصورنا لمعنى العقل والقلب ليس فوق طور هذا العقل أو القلب أو الكينونة الإنسانية العارفة ، إلا طور النبوة عن طريق الوحي الخاص بالأنبياء ولا يشاركهم فيه غيرهم .

٥ - ضوابط التوفيق أو العلم اللدني :

وعلى ضوء ما نفهمه من العلم اللدني ، والذي هو توفيق من الله عز وجل للفطرة الإنسانية الشاملة ، فهل لها من حدود وضوابط أو متى يكون العلم الذي يقوله الولي مقبولا ؟

موافقته للكتاب والسنة

أما الفهم ودقة النظر في الأشياء وسرعة البديهة والوصول إلى العلم بسرعة ، والذكاء والفطنة ، فلا يصح أن يأتي الحدس أو الإلهام أو الكشف ... إلخ بعلم خارج

على منطق العقل وتعليم الشرع ، إلا ما كان فهما للنص الشرعى ضمن حدود وضوابط الفهم مما لا يخالف العقل والشرع وتساعد عليه اللغة .

أما أن يدعى أنه العلم الباطنى ، وأنه لا يؤخذ بالظاهر ، وأنه لا حدود لهذا المعنى الباطنى ، فأمر لا نقره لأن فى ذلك إهدارا للمعرفة العقلية ، وضياعا للعلم الشرعى . ولا نقر مايقوله الشعراى عن ابن عربى أن للأولياء مهمتين أو معراجين (٩٢) : أولهما بأن يكونوا أولياء ملهمين فيما لا تشريع فيه ، وثانيهما أن يكونا على أقدام الأنبياء أصحاب التشريع فيأخذون معانى شرعهم بالتعريف من الله ولكن من مشكاة نور الأنبياء . ذلك لأن الله عز وجل قد أكمل الدين وأتم الشريعة بنبوته سيدنا محمد ﷺ الخاتمة وقد بينت الشريعة طريق الكشف عن الحكم الشرعى فيما لا نص فيه ﴿ ما فرطنا فى الكتاب من شئ ﴾ (٩٣) وليس مما نص عليه الشرع أن يكون الإلهام طريقا لما لا نص للشرع فيه ، وإذا كان مايقوله الأولياء من فهم للنص فلا بد أن يكون منضبطا بمصادر الشرع واعتباره وحدوده ، من تجويز العقل له مع عدم مصادمة الشرع ، ومساعدة اللغة على تأويله . ولا يكفى الادعاء أن الطريق لفهم هذا النص هو الإلهام أو الأخذ من مشكاة نور النبوة كطريق خارجى . ولعل ماروى عن على كرم الله وجهه يساعدنا على فهم هذا الذى اختص الله به من أكرمه بولايته إذ سئل رضى الله عنه : « هل خصكم رسول الله ﷺ بشئ دون الناس ؟ فقال لا ، والذى فلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهما يؤتیه الله عبدا فى كتابه » (٩٤) .

العلم عن سبب أو دليل

كما لا يصح أن يعارض هذا الفهم أو الإلهام علما قائما على سبب أو دليل ، إلا إذا كان بسبب أقوى ودليل أجل . ذلك أن اعتباره إلهاما لا يكفى ولا يعطيه الحجية فى الاستدلال . إذ ليس هناك وجه ضابط يضبط أن ماعرض لهذا الولي ، إنما هو من الله

(٩٢) الشعراى : اليواقيت : والجواهر : ٨٨/٢ .

(٩٣) الأنعام : ٣٨ .

(٩٤) ابن القيم : مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين . تحقيق حامد الفقى ج ١ طبعة أنصار السنة ١ . ص ٧٤٦ ، قارن : د . هلال : نظرية المعرفة الإشراقية : ص ١٧١ .

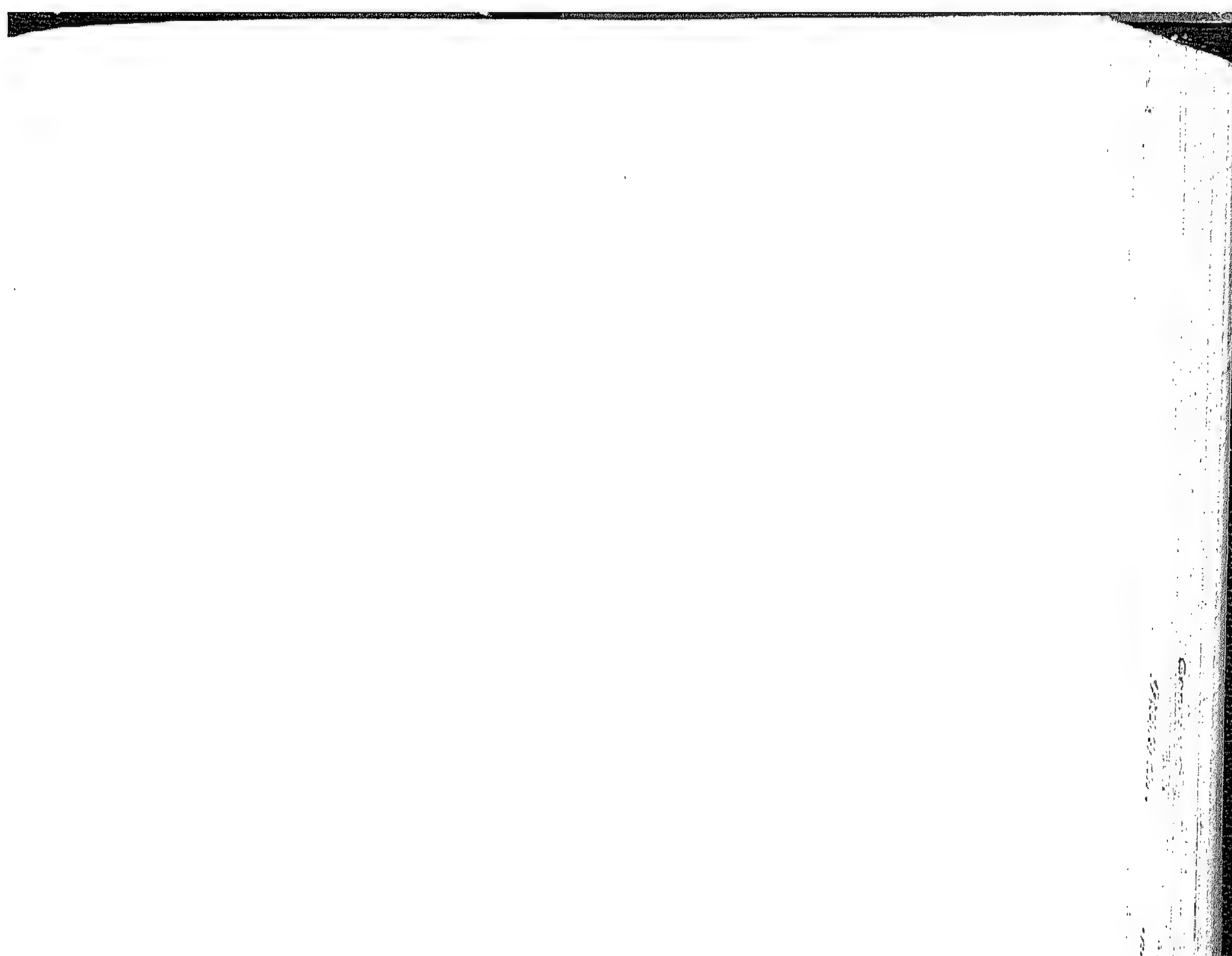
أو من الشيطان ؟ لأن الشياطين تجرى من ابن آدم مجرى الدم . ومذهب أهل السنة أن « الكشف الصحيح ليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما بخواطره » (٩٥) .

ولا يصح أن يحو العلم اللدني العلم الاستدلالي ، فإن النبي ﷺ أقام الله له المعجزة دليلاً على صدق نبوته ، ولا معجزة للولي على صدق ولايته وعصمته .

وعلى ذلك فلا تعدو إشارة القرآن والسنة فيما ذكر من الآيات والأحاديث الدالة على عنصر حدسي أو إلهامي ، أو علم من عند الله ، أن تكون تنبيهاً على الفطرة الإنسانية التي أكرمها الله بالمعرفة أو الاستعداد للمعرفة ، وبكينونة معرفية شاملة . تلك الكينونة التي لا تنحصر في العقل المنطقي أو في الحس . والوحي هو الذي يسد هذا العقل ويوجهه ويرده إلى الفطرة السليمة كلما انحرفت به المناهج والفلسفات .

ولا يمنع القرآن كذلك أن يمين الله سبحانه على عبد من عباده بالتوفيق والفهم والسديد ، فيلهمه علماً لا يخرج عن قيود الكينونة العاقلة والشرع الموحى به . من غير تحديد لطرق ورياضات نظرية وعملية تقوم على أساسها طرق ومشيخات تدعى الولاية والكرامة . وتدعى أن لديها طريقاً خاصاً بالمعرفة أو الإلهام وتحتقر طريق العقل ، وتدعى أنها وحدها هي التي فهمت الشرع بمعنى باطني ، يعجز عنه أهل الظاهر الذين يأخذون علومهم عن أموات ، أما هي فتأخذ عن الله مباشرة أى عن الحى الذى لا يموت ، ونحن بهذا لا نضيق واسعاً فرحة الله وسعت كل شيء . وما من شك وإن لم يكن العمل الصالح شرطاً وسبباً رئيسياً حتمياً يلزم منه العلم لصاحبه ، إلا أن التقرب إلى الله في حدود مآشرع ، يعرض الإنسان لنفحات الله عز وجل . وقد يكرمه بالولاية منحة فردية لا طريقاً جماعياً .

(٩٥) السيد محمد رشيد رضا : تفسير المنار : ج ١١ ص ٣٦٥ .
التفتازانى : شرح العقائد النسفية للنسفى . طبعة سنة ١٣٢٦ : ص ٤٠٥ .



الباب الخامس المعرفة النبوية عن طريق الوحي

تمهيد :

الفصل الأول :

الوحي ، معناه وضرورته في المعرفة .

الفصل الثاني :

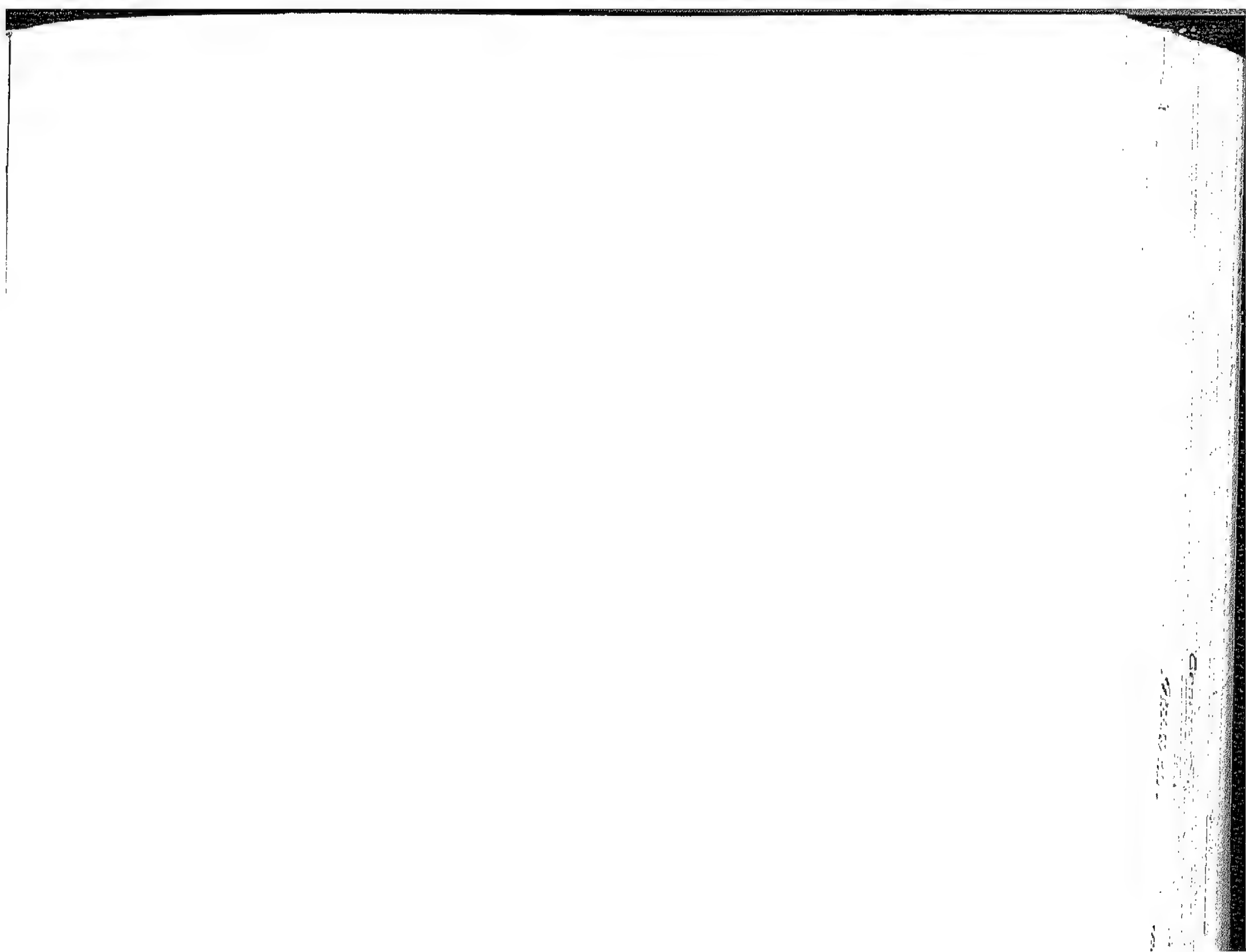
ثبوت الوحي طريقا للمعرفة .

الفصل الثالث :

كيفية الوحي .

الفصل الرابع :

مجالات الوحي وخصائص المعرفة النبوية .



الباب الخامس

المعرفة النبوية عن طريق الوحي

(تمهيد)

كنا نتحدث فيما سبق عن المعرفة الإنسانية من حيث مصادرها الإنسانية ، والتي لا ميزة فيها لشخص على آخر . والتي يظهر فيها انفعال الإنسان بما حوله في عالم الشهادة ، وما لهذا العالم من تأثير في تشكيل المعرفة لدى الإنسان . والإنسان في هذين النوعين من المعرفة - المعرفة الحسية والعقلية - يتعامل مع الكون مما هو داخل في مجال حواسه وعقله ، وكله ثقة بهذين الطريقتين ، بما رزقه الله تعالى من ضمان بأن جعلهما طريقتين للمعرفة ، وميزه بالفكرة حصيلة للفعل الإيجابي للحواس والعقل في تعامله مع المحسوسات والمعقولات ، وربما هيأ له من ميادين لهذا الفكر . ولكن هذا الإنسان مزدوج في طبيعة خلقه وتكوينه ، فهو مخلوق لله من مادة وروح ، والمادة من عالم الشهادة والروح من عالم الغيب ، والإنسان يعيش في عالم الشهادة مميزاً عن الماديات في هذا العالم بهذه الروح ، التي هي أساس حياته والتي بها يقوم إدراكه . ومن ثم فإن الإنسان وإن كان محكوماً عليه بتحيزه في عالم الشهادة فترة من الزمان - هي زمان حياته - إلا أنه يغيب عن هذا العالم بموته إلى عالم آخر هو عالم الغيب ، ثم إن عقله - بما هو من طبيعة روحية من عالم الغيب - لا يقنع ولا يقف في عمله ، ولا ينحصر في عالم الشهادة فحسب ، وإنما يتطلع للإيمان وحب المعرفة للعالم الغيبي الذي هو نفحة منه ، والذي إليه مستقره ومصيره . ومن ثم فإن المعرفة لا تنحصر في معرفة عالم الشهادة بما أوتى الإنسان فيها من طرق للمعرفة من حس وعقل ، وإنما تمتد هذه المعرفة لتتضم إلى عالم الشهادة عالم الغيب ، والذي يطلبه العقل الإنساني ويسلم بوجوده ولكن هذا العقل بما أوتى من فعالية من خلال طبيعته وتكوينه ، ومن خلال تعامله في عالم الشهادة ، لا يستطيع أن يقدم شيئاً تفصيلياً للمعرفة في عالم الغيب ،

سوى التسليم بوجوده من خلال قوانين عالم الشهادة نفسه ، من قوانين سببية وعلية ، ومن خلال دلالة آثار عالم الغيب فى عالم الشهادة على عالم الغيب نفسه . واذا كان الإنسان لا يستطيع أن يقدم لنا معرفة شاملة ومفصلة ومحددة لعالم الغيب ، فإنه لا يقفل الباب أمام طريق آخر ، ليس إنسانيا ، يثق فيه العقل ويصدق به من خلال قوانين العقل نفسه ، ويقر له بالعصمة . ثم ينتقل دوره إلى فهم ما يقدمه هذا الطريق الجديد . ولا يصح أن يكون هذا الطريق الجديد عقلا إنسانيا كما قلنا ، لأن هذا العقل عاجز ومحدود ، بل لا بد أن يكون ربانيا ، خارجا عن نطاق تدخل الإنسان . وكونه ربانيا يعطيه ماتقتضيه هذه الربانية من عصمة وصدق ويقين ... وما إلى ذلك . والله سبحانه لا يتصل به الإنسان اتصالا ملموسا ولا محسوسا لأن الله سبحانه فوق أن يجد فى حس أو عقل ، وإن كان العقل يسلم بوجوده من خلال النظر إلى آثاره المحسوسة . ولذا فإنه سبحانه كما جعل صلته التعليمية بعباده بأن خلق لهم حسا وعقلا ، فإنه سبحانه جعل لهم من بينهم أنبياء ورسلا يبلغونهم علما جديدا على حواسهم وعقولهم ، واعتمد لهم طريقا يبلغ به هؤلاء الأنبياء - الذين هم بشر - ما يريد الله أن يبلغه للناس وهذا الطريق هو طريق الوحي .

فما هو هذا الوحي إذن ؟ وما الحاجة إلى المعرفة التى يقدمها للنبي ليبلغها للناس ؟

وهل هذا الطريق ثابت فى نظر النبي وغيره ؟ وكيف تثبت ظاهرة الوحي هذه فيسلم بها الخلق طريقا للمعرفة ؟ وكيف يكون هذا الوحي ؟ وما دوره فى المعرفة ومجالاته وخصائصه ؟ هذا هو موضوع فصلنا هذا . فنقول وبالله نستعين .

الفصل الأول الوحي : معناه وضرورته في المعرف

معنى الوحي

أ - معناه في اللغة :

كلمة وحي ، كلمة أصيلة في اللغة العربية ، وقد ورد لفظ الوحي ليدل على مجموعة معان ، مناسبة للإعلام في الخفاء . قال الزمخشري : وَحَى : أوحى إليه ، وأوحى بمعنى ، وَوَحِيَتْ إليه إذا كلمته عما تخفيه عن غيره ... ووحي وحيا : كتب ^(١) .

وتدل هذه المادة على الإخبار السريع ، أو على الإعلام بمختلف صوره ، قال الفيروز ابادي : « الوحي : الإشارة والكتابة والمكتوب والرسالة والإلهام والكلام الخفي ، وكل ما ألقيته الى غيرك . والصوت يكون في الناس وغيرهم كالوحي والوحيات وأوحى إليه : بعثه وألهمه ، ونفسه وقع فيها خوف .

والوحي : السيد الكبير ، والنار والملك والعجلة والإسراع . ووحي وتوحي : أسرع . وشيء وَحَى : عجل . واستوحاه : حركه ودعاه ليرسله واستفهمه ووحاه توحية : عجله ^(٢) .

ونلاحظ أن الشرع استعمل كلمة الوحي في غالب الاستعمال لتدل على الإعلام الخفي والسريع والإلهام ، حتى جعل القول الجامع في معنى الوحي اللغوي أنه الإعلام الخفي السريع الخاص بمن يوجه إليه بحيث يخفى على غيره .

(١) الزمخشري : أساس البلاغة : ص ١٠١ .

(٢) الفيروز ابادي : القاموس المحيط : ٣٩٩/٤ .

- ويمكننا إجمال الآراء في أصل معنى الوحي في الأقوال التالية (٣) :
- إنه أسرار وإعلام في خفاء ويدخل في ذلك الإلهام .
 - كما أنه إعلام في سرعة من الوحي لأن الوحي يجيء بسرعة ويتلقى بسرعة .
 - وأنه إعلام يدل على السرعة والخفاء معا .
 - وأخيرا : إنه لقاء الشيء إلى الغير ، فأصل الإيحاء إلقاء الوحي إلى الموحى إليه .

٢ - وروده في القرآن ومعناه :

ورد ذكر الوحي ومشتقاته في القرآن في سبعين موضعا ، منها أربعة وستون موضعا في القرآن المكي ، وستة مواضع منها في القرآن المدني .

وأكثر ما استعمل فيه صيغة الفعل ماضيا ومضارعا . وكلمة « الوحي » جاءت في ستة مواضع في القرآن وكلها في العهد المكي . وهذا يبين أثر هذا القضية واعتبارها أساس ما يدور عليه العهد المكي ، من صراع حول قضايا يتميز بها هذا الدين الجديد ، ويعلنها صريحة . مصححة لأوضاع المجتمع ، ابتداء من قضية الاعتقاد ، والاعتقاد - في حد ذاته - معرفة أو علم . ومن ثم فإن للمعرفة طريقا جديدا غير طريق الحس والعقل ، وغير ماتناقلته الأجيال عن آباء والأجداد ، هذا الطريق هو الوحي إلى النبي ﷺ ، وقضية الوحي هنا رئيسية إذ على أساسها يكون موقف الناس بين مؤمن مسلم وبين كافر منكر . وهذا بدوره جعل توحيد مصدر المعرفة ، واعتبار هذه المعرفة إحدى القضايا الرئيسية حينذاك . ونجد تدعيما لهذا الرأي أن كثيرا من أوائل السور المكية ، كان يتحدث عن الوحي وإثباته طريقا للمعرفة . من ذلك : أوائل سورة فصلت وسورة غافر وسورة الزمر والشورى والزخرف والنجم ، فكلها تتحدث عن الوحي وإثباته طريقا للمعرفة . يقول سبحانه : ﴿ حم تنزيل من الرحمن الرحيم ﴾ كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون ﴾ بشيرا ونذيرا فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون ﴾ وقالوا قلوبنا في أكنة

(٣) د . مصطفى عبد الرازق : الدين والوحي والإسلام ، عيسى الحلبى ، القاهرة ١٩٤٥ : ص ٤٥ ، ٤٦ .
محمد رشيد رضا : الوحي المحمدي : ط ٦ مكتبة القاهرة ، القاهرة ١٩٦٠ : ص ٣٤ .

مما تدعوننا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إننا عاملون * قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى أنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه وويل للمشركين ﴿٤﴾ .

﴿حم﴾ تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم ﴿٥﴾ . ﴿تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم﴾ . إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصاً له الدين * ألا الله الدين الخالص ، والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعدهم إلا ليقرّبونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون . إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار ﴿٦﴾ .

﴿حم﴾ عسق * كذلك يوحى إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم ﴿٧﴾ .

﴿وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه﴾ ﴿٨﴾ .

﴿والنجم إذا هوى﴾ ماضل صاحبكم وما غوى * وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى ﴿٩﴾ .

﴿حم﴾ والكتاب المبين * إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون ﴿١٠﴾ .

وقد ورد الوحي في القرآن دالا على كثير من معانيه اللغوية . من ذلك :

أ - ورد بمعنى الإعلام الخفى لمن اصطفاه من عباده ، بأمر ألقاه الله وبلغه إياه . قال تعالى : ﴿فأوحى إليهم ربهم لنهلكن الظالمين﴾ ﴿١١﴾ ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة ﴿١٢﴾ والموحى إليهم الأنبياء عليهم الصلوات والسلام .

- | | |
|----------------------|-----------------------|
| (٤) فصلت : ١ - ٦ . | (٩) النجم : ١ - ٤ . |
| (٥) غافر : ١ - ٢ . | (١٠) الزخرف : ١ - ٣ . |
| (٦) الزمر : ١ - ٣ . | (١١) إبراهيم : ١٣ . |
| (٧) الشورى : ١ - ٣ . | (١٢) الاسراء : ٣٩ . |
| (٨) الشورى : ٧ . | |

وقد ورد ذكر الوحي إلى غير الأنبياء ، ولم يكن ذلك الإلقاء بواسطة الملك على سبيل النبوة ، بل بعضه كان بواسطة الرسل ، وبعضه بواسطة ملك على غير سبيل النبوة . ومنه ما كان لغير الإنسان على سبيل الهداية الغريزية والتسخير ، ومنه ما كان بإيحاء بعض المخلوقات لبعضها كإيحاء شياطين الجن والإنس لبعضهما البعض ، ومنه ما كان بمعنى الإشارة وتفصيل ذلك :

— فمما ورد مثلاً من إيحاء الله إلى غير الأنبياء من الإنس ، ومنه ما كان إعلاماً لهم بواسطة الرسل كما قال تعالى : ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْخَوَارِجِ أَنْ آمِنُوا بِي وِرْسُولِي ﴾ (١٣) . وقوله ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾ (١٤) . فالوحي هنا لا إلى أنبياء ولكنه بواسطة أنبياء أوحى الله إليهم (١٥) . أو بأن يبعث إليهم ملكاً لا على وجه النبوة كما بعث إلى مريم ، أو يريها ذلك في المنام فتنتبه عليه أو يلهمها ، أى أوحى إليها أمراً لا سبيل إلى العلم به إلا بالوحي ، وفيه مصلحة دينية ، وهو أمر عظيم بحق بأنه يوحى . والوحي هنا بمعنى القول .

— ومما أوحى إلى بعض الحيوان كإيحاء إلى النحل فيكون بالإلهام والقذف في النفس والاهتداء الغريزي لما يصدر عنه من فعل فيه حياته وصلاحه وقد يكون فيه دقة وحذق وقد يعبر عنه بالتسخير . كما قال تعالى : ﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ﴾ (١٦) .

— ومما كان وحياً إلى الملائكة بواسطة اللوح والقلم أو بواسطة أو بغير وساطة — والله أعلم — بما ذكره سبحانه بقوله : ﴿ إِذْ يُوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَلَيَّ مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ (١٧) .

— ومما كان وحياً إلى الجماد بأن ألقى فيه التسخير إلى ما أراد له من وظيفة مذكوره تعالى بقوله : ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾ (١٨) وقال ﴿ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ﴾ (١٩) .

(١٣) المائدة : ١١١ .

(١٤) القصص : ٧ .

(١٥) الزخري : الكشف ٢ / ٥٣٩ وقيل انه كان بطريق القذف في النفس .

(١٦) النحل : ٦٨ . (١٧) الأنفال : ١٢ . (١٨) فصلت : ١٢ . (١٩) الزلزلة : ٥ .

- ومما نسب فيه الإيحاء في القرآن إلى الإنس والجن وأريد به الإعلام الخفى السريع بالأقوال الباطلة المزينة مذكروه تعالى بقوله : ﴿ وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ﴾ (٢٠) . وقوله ﴿ وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوك ﴾ (٢١) .

ب - كما أريد بالوحي الإشارة إذ نسب إلى زكريا عليه السلام ، إذ قال تعالى عنه لما خرج إلى قومه من الخراب : ﴿ فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا ﴾ (٢٢) . ومقصودنا هنا هو الوحي إلى جبريل كواسطة بين الله ونبيه على أحد وجوه تفسير قوله تعالى : ﴿ فأوحى إلى عبده ما أوحى ﴾ (٢٣) وكما في قوله تعالى : ﴿ أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء ﴾ (٢٤) .

وقد ذكر الوحي في القرآن وأريد به الموحي من باب إطلاق المصدر على المفعول كما في قوله تعالى : ﴿ إن هو إلا وحي يوحى ﴾ (٢٥) ، و ﴿ قل إنما أنذركم بالوحي ولا يسمع الصم الدعاء إذا ما ينذرون ﴾ (٢٦) .

كما ذكر وأريد به أحد أوجه التكليم كما قال تعالى : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب ﴾ (٢٧) .

والذى يهمنا هنا هو المعنى الجامع للوحي بأنه إعلام من الله سبحانه لنبيه عليه الصلاة والسلام علما لا يحصل للإنسان بحسه ولا بعقله .

والنبي هو الذى يخصه الله تعالى بالوحي من البشر لهداية الناس . وسمى من اصطفاه الله لهذه المهمة نبيا ، لما فيه من معنى الإبلاغ والإعلام ، ولكونه الطريق لمعرفة جديدة ولما في هذا الطريق من رفعة وعلو .

(٢٠) الأنعام : ١١٢ .

(٢١) الأنعام : ١٢١ .

(٢٢) مريم ١١ وانظر البخارى : صحيح البخارى بشرح ابن حجر المسمى فتح البارى : ج ٦ طبعة السلفية :

ص ٤٧٦ .

(٢٦) الأنبياء : ٤٥ .

(٢٣) النجم : ١٠ .

(٢٧) الشورى : ٥١ .

(٢٤) الشورى : ٥١ .

(٢٨) الفيروز ابادى : القاموس المحيط : ٢٩/١ ، ٤ / ٣٩٣ .

(٢٥) النجم : ٤ .

قال الفيروز ابادى فى معنى كلمة نبي (٢٨) : النبي : الطريق . والنبأ ما ارتفع من الأرض . ونابى : محدث ، وقال أيضا : النبيء (بالهمزة) مشتقة من النبأ وهو الخبر ، والنبيء هو المخبر عن الله تعالى . ونبأ ما ارتفع عليه وطلع من أرض إلى أرض . وقد ترك الهمز فأصبحت النبي لأن أعرابيا قال للنبي ﷺ يانبىء الله ، أى الخارج من مكة إلى المدينة ، فأنكر عليه النبي ﷺ ذلك وقال : « لا تنبر باسمى فإنما أنا نبي الله » (٢٩).

والنبيء أيضا : الطريق الواضح . والنبأ : الصوت الخفى . وكل هذه المعانى مناسبة للنبي كاصطلاح .

ضرورة (٣٠) الوحي فى المعرفة

إذا كان للإنسان حواس يحس بها ، وعقل يعقل به . والإنسان مخلوق لله سبحانه وتعالى ، يعيش فى هذا الكون مع بنى جنسه ، ويتعامل مع عناصر الكون من حيوان وجماد . فهل يستطيع بحسه وعقله أن يعيش ويؤدى دوره فى هذا الكون ، ويقوم بوظيفة الخلافة فى الأرض ويتوجه فى كل ما يعمل إلى الله خالقه سبحانه ؟ وهل يستطيع بهذا كله أن يحدد وظيفته وأن تكون له معرفة صحيحة بخالقه ، وبما يطلب منه ؟ وهل يستطيع بهذه الكفايات — الحس والعقل — أن يعرف ما ينتظره بعد موته ؟

سبق أن بينا عجز الإنسان — بحسه وعقله — عن أن يفى بهذه المعرفة وأن يقدم شيئا عنها . ومن ثم فالإنسان فى أشد الحاجة إلى مصدر آخر للمعرفة ، يسلمه عقله ،

(٢٩) أخرجه الحاكم عن أبى ذر الغفارى رضى الله عنه . قال : جاء أعرابى إلى رسول الله ﷺ فقال : يانبىء الله . فقال رسول الله ﷺ : « لست بنبيء الله ولكنى نبي الله » وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه . وقال الذهبي فى التلخيص : صحيح . انظر : الإمام أبو عبد الله محمد النيسابورى (ت ٤٠٥) المعروف بالحاكم : المستدرک على الصحيحين . ويذيله تلخيص المستدرک للذهبي . مكتبة النصر الحديثة ، الرياض : ٢ / ٢٣١ .

(٣٠) وأعنى بالضرورة هنا الحاجة إلى الوحي فى المعرفة . ولا أعنى بها أن هذا الطريق ضرورى بمعنى مقابل للنظرى كما لا أعنى بها الوجوب العقلى كما تراه المعتزلة . إذ إن نزول الوحي أو البعثة ممكن عقلا وواقع فعلا ولا يجب على الله شيء بل النبوة رحمة من الله بخلقه .

وتتطلبه فطرته ، ويكرمه به ربه رحمة منه وفضلا ، أنه طريق النبوة ، ومصدرها :
الوحي النازل من رب العالمين على من اصطفاه من خلقه ، كى يسعف هذه الفطرة
بما فيها من حس مرهف وعقل سليم مفكر ، بطريق ربانى دقيق ثابت شامل للمعرفة ،
يضمن لها أن تؤدى دور الخلافة فى الأرض ، وأن تقوم بالعبادة الشاملة التى خلقت
من أجلها ، يصدق فيها قوله سبحانه : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا
ليعبدون ﴾ (٣١) . فالسعادة فى الأرض والحرية فى عبادة الله وحده والطمأنينة إلى
سعادة بعد الموت ، كلها متطلبات الفطرة السليمة ولا يحقق هذه مثل الوحي أو
النبوة طريقا للمعرفة والتزاما بما تقدمه هذه المعرفة اليقينية .

١ - الوحي ممكن فى نظر العقل :

وليس فى اعتماد النبوة طريقا للمعرفة ، هضم لقيمة العقل والحس ودورهما فى
المعرفة ، ذلك أن للحس والعقل ميدانا لا يتجاوزانه ، هو عالم الشهادة . كما أنه يقع
فى دائرة العقل نفسه التسليم بأنه نفسه محدود بعالم الشهادة وقوانينها ، ولا يستطيع
إنكار ميدان آخر وطريق آخر للمعرفة ، فضلا عن أنه من خلال نظره السليم إلى عالم
الشهادة ، ومن خلال قوانينه يستطيع أن يحكم بمبدأ وجود عالم الغيب الذى لا يمثل
عالم الشهادة إلا أثرا من آثاره - عالم الغيب - . فكيف يدعى العقل إذن أن فيه
الكفاية النهائية للمعرفة ، وهو نفسه لا يستطيع أن يدعى عصمة معرفته العقلية ،
بدلالة اختلاف العقول فيما بينها فى القضية الواحدة بل واختلاف العقل مع نفسه فى
القضية الواحدة أيضا بين وقت وآخر .

وعلى ذلك فطريق الوحي ينال إمكان تسليم العقل وتجويزه . ولا يقف العقل
السليم منه موقف العداء ، فضلا عن أن طريق الوحي لا يحرم العقل دوره فى المعرفة ،
حتى جعل ثبوته - طريقا للمعرفة - داخلا فى إمكان تسليمه - أى تسليم العقل
واستدلاله - وجعل مضمونه داخلا فى حدود مجاله بالفهم والشرح .

٢ - لا كفاية فى العقل :

أما أن العقول قاصرة ، فأمر لا ريب فيه ، فى كل مجالات الحياة والكون بل

(٣١) الذاريات : ٥٦ .

والإنسان نفسه ، « وفي الحق لقد بذل الجنس البشرى جهدا جبارا لكي يعرف نفسه ، ولكن على الرغم من أننا نملك كنزا من الملاحظة التي كدسها العلماء والفلاسفة والشعراء وكبار العلماء الروحانيين في جميع الأزمان ، فإننا استطعنا أن نفهم جوانب معينة فقط من أنفسنا . إننا لا نفهم الإنسان ككل ... وواقع الأمر أن جهلنا مطبق ، فمعظم الأسئلة التي يوجهها أولئك الذين يدرسون الجنس البشرى إلى أنفسهم تظل بلا جواب ، لأن هناك مناطق غير محدودة في ديانا الباطنية مازالت غير معروفة .. كيف تتحد جزئيات المواد الكيميائية لكي تكون المركب والأعضاء المؤقتة للخلية ؟ وما طبيعة تكويننا النفساني والفسولوجي ؟ ... إلى أى مدى تؤثر الإرادة في الجسم ؟ كيف يتأثر العقل بحالة الأعضاء ؟ إننا مازلنا بعيدين جداً من معرفة ماهية العلاقات الموجودة بين الهيكل العظمي والعضلات والأعضاء ، ووجوه النشاط العقلي والروحي . إننا لا نستطيع أن نهيب أى فرد ذلك الاستعداد لقبول السعادة . كيف نستطيع أن نحول دون تدهور الإنسان وانحطاطه في المدينة العصرية ؟ إن معرفتنا بأنفسنا مازالت بدائية في الغالب » (٣٢) وكما يقول الإمام الغزالي : « إن العقول قاصرة ... والعقلاء بأجمعهم معترفون بأن العقل لا يهتدى إلى ما بعد الموت ولا يرشد إلى وجه ضرر المعاصي ونفع الطاعات ، لاسيما على سبيل التفصيل والتحديد كما وردت في الشرائع . بل أقروا أن ذلك لا يدرك إلا بنور النبوة » (٣٣) .

وإن أكثر من قدس العقل وهم المعتزلة لم يجعلوا في العقل كفاية عن النبوة . بل جعلوا النبوة واجبا يقتضيه العقل بناء على مذهبهم في أن الحسن ماحسنه العقل والقبيح ماقبحه العقل - مع خلافنا معهم في أن التحسين والتقبيح باعتبار الشرع لا باعتبار العقل - فقالوا : « إن البعثة متى حسنت وجبت » (٣٤) . ولم يمانعوا أن تكون البعثة مؤكدة لما في العقل ومفصلة لما تقرر جملة فيه . ووجهوا الوجوب لما هو مستقر في العقول من أن دفع الضرر عن النفس واجب وجلب النفع اليها حسن ، فمجيء الرسل بتقرير ماركبه الله تعالى في عقولنا ، وتفصيله ليس مخالفا لما في عقولنا

(٣٢) الكسيس كاريل : الإنسان ذلك المجهول : ص ١٣ ، ١٤ .

(٣٣) الغزالي : إحياء العلوم (مجموعة القصص العوال ج ٢) ط ٢ الجندي القاهرة ١٩٧٠ : ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٣٤) القاضي عبد الجبار : شرح الأوصول الخمسة تحقيق د . عبد الكريم عثمان : ط ١ وهبة ، القاهرة

١٩٦٥ : ص ٥٦٤ وانظر أيضا : المغنى ، ج ١٥ (النبوة) : ص ٦٣ .

حتى يتعارض معها ، وليس في العقل غنية عنه ، إذ لا يقدح ما تقرر في حصول ما يكون طريقا إلى الأمر بما ينفع وإلى النهى عما يضر ، بل تتأكد الدلالة بطريقتين : أحدهما : العقل ، والآخر : السمع ، أو الشرع . كما أنهم يعترفون أيضا بأن مامن شيء جاء به الشرع من العبادات والتفصيليات إلا وفيه وجه للحسن (٣٥) .

وحقيقة الأمر أن العقل مهما كان ناضجا ، وحائزا على أعلى درجة في الكفاءة العلمية ، فإنه لا يستطيع أن يعطينا معرفة سليمة ودقيقة في أمور مجهولة عن عالمه - عالم الشهادة .

٣ - الحاجة إلى الوحي :

ومن هذه الأمور اللازمة للإنسان لأداء دوره في الحياة ، وليست معرفته العقلية واصلة إليها ، ولا شافية فيها :

(أ) الحاجة إلى الوحي في الاعتقاد :

إن التصور الاعتقادي للألوهية وصفاتها ومقتضياتها أو عالم الغيب بحقيقته وتفصيلياته والتي تعد هذه القضية أساسا له ليس في قدرة العقل أن يقدم فيه معرفة دقيقة . فإذا كان الإنسان بما أولى من عقل يفكر وينظر ويتفكر في نفسه وفي عالم الشهادة من حوله فإنه يستطيع أن يؤمن بوجود أثر ، ترجع إليه هذه الآثار . ولكن كيف تتفق العقول على تصور موحد لهذا الإله . أليست الفلسفات البشرية ، قديمها وحديثها ، تعيش في تية وركام من التصورات المختلفة للألوهية ؟ وما قيمة ألوهية ليست واضحة ومتفقا عليها في حياة الناس ؟ فالوحي إذن أو طريق النبوة تعطينا تصورا سليما صحيحا للعقيدة في أهم قضاياها وهي الألوهية . ومن ثم كان أول ما نزل على رسول الله ﷺ قوله تعالى : ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴾ خلق الإنسان من علق ﴾ اقرأ وربك الأكرم ﴾ الذي علم بالقلم ﴾ علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ (٣٦) . وهي آيات تتسم بالوضوح التام لأهم قضية تبنى عليها البشرية فكرها وتخطيطها وعملها : الخالق لله والخلق للإنسانية ، والعلم الشامل لله ، والمعرفة

(٣٥) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة : ص ٥٦٦ .

(٣٦) العلق : ١ - ٥ .

للإنسانية المتعلمة من الله . يعلنها طريق للمعرفة ليس إنسانيا ، وإنما وحى ربانى على بشر نبي مرسل إلى الناس كافة . والدعوة إلى توحيد الله هى أهم ما يقدمه هذا الوحي للإنسان . ذلك أن عقيدة التوحيد هى الحقيقة الأساسية فى الأديان السماوية ، والمميزة لها عن التصورات الفلسفية السائدة فى الأرض .

ثم ما يتبع الإيمان بالله من إيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وما فى ذلك كله من تفصيلات . كيف يكون للعقل سبيل إليها بغير طريق النبوة ؟ وماذا يمكنه أن يقدم عنها ، سوى تخمينات من خلال عالم الشهادة ، إن كان لها فى حياته المشغولة والمنهمكة فى عالم المادة والفكر نصيب ؟ والبشرية فى حاجة ماسة لهذا الإيمان الشامل ، والمعرفة لعالم الغيب ، إذ هو غذاء روحها وعنوان سعادتها ، وأساس يقينها ، ودواؤها الذى يحصنها من تحكم عالم الشهادة أو عالم المادة ، ويقدمها سليمة معافاة مجازاة بالخير فى الحياة الأخرى ، التى لا تستطيع إنكارها فطرة سليمة لأن نهاية كل حى إلى فناء . ولا يستطيع العقل أن ينكر ما بعد ذلك ، كما أنه لا يستطيع أن يقدم عنه شيئا من المعرفة ذا بال .

(ب) الحاجة إلى الوحي فى التشريع :

وإذا كان الإنسان عارفا بأن له ربا يوحده ، فمقتضيات هذه الوحدانية فى الاعتقاد تقديم شعائر معينة ومحدودة ومفصلة ومقسمة وموقفة . وتلقى شرائع وقوانين ونظم تنظيم بها حياته الفردية والأسرية ، وتقوم بها حياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية . والتزام بأخلاق معينة تنبثق من ذلك التصور وتحيط تلك النظم فى تعامله معها . أقول فمقتضيات الوحدانية من ذلك كله ، أنى للعقل أن يعرفها أو أن يدعى بأنه يستطيع أن يقدم فيها معرفة سليمة شافية وافية موحدة ؟ وكل هذه المقتضيات يشملها الوجود الإنسانى فى هذا الكون فى الحياة الدنيا ، ومن ثم فإنه لا يعلم حقيقتها وحقيقة ما يلزم الإنسان منها إلا الله سبحانه ، خالق الإنسان والأشياء جميعا وهو يقرر ذلك فيقول : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (٣٧) . وكيف تصل إلى الإنسان بغير طريق معصوم معتمد منه سبحانه ، ويقع فى دائرة تسليم العقل بالأدلة عليه ، ألا وهو طريق النبوة أو عن طريق ظاهرة الوحي .

(٣٧) الملك : ١٤ .

ويرى كثير ممن عبروا عن الحاجة إلى الوحي أو إلى البعثة ، أن فيها تيسيرا على العاقل فيما يمكن وصول العقل إليه ، إذ إنه يريجه من ملازمة التفكير والنظر الدائم والبحث لكامل ، بحيث لو اشتغل بذلك لتعطل أكثر مصالحه ، فيكون التنبيه على ذلك بواسطة الرسل فضلا ورحمة^(٣٨) . وإن كان في هذا القول تأثير بكفاية العقل في المعرفة . لكننا نؤكد أن ماجاء به الوحي ليس من اختصاص العقل ، وأن العقل لو فكر ونظر منذ أن خلق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، فما كان له أن يأتي بشيء من ذلك ، إذ العقل أعد لأن يسلم من خلال قوانين عالم الشهادة بأن له ربا ، ولكن مايريده ربه سبحانه ومايلزم الإنسان أو يحتاج إليه من تصور واعتقاد ، وماينفعه من عبادة وطاعة ، ومايصلحه من نظام وتشريع ، وماينتظره من جزاء - ثواب أو عقاب - ليس للعقل فيه كفاية أبدا ، إلا الفهم وتوجيه الإنسان بحسب هذا الفهم ، فالعقل مخلوق عابد ، إذ هو ميزة الإنسان المستخلف في الأرض لعبادة الله عز وجل .

وهذا العقل أداة تميز بين الخير إذا ورد اعتبار خيريته من جهة الوحي ، وبين الشر إذا ورد اعتبار شريته من جهة الوحي . ومن ثم فهو حتى في تمييزه بين الخير والشر بحاجة إلى ميزان مضبوط ومقياس صحيح ، يعود اليه دائما ، كلما غم عليه الأمر ، وأحاطت به الشبهات وجذبتة الأهواء والشهوات ، وأثرت فيه المؤثرات العارضة ، من هوى النفس وطاغوت الجاهلية ، فغيرت تقديراته من الشيء إلى نقيضه . والوحي هو المقياس الثابت الذي لا يتأثر بهذه العوارض كلها ، ويستأهل أن يعود إليه العقل ليصحح فطرته كلما اعوجت ، ويسدد مسيرته كلما انحرفت . وليس فوق طبيعة المخلوق ، يصححها ويقومها إلا الخالق الذي خلقها سبحانه ، والوحي هو طريق هذا التصحيح والتقويم .

(ج) ابن سينا والحاجة إلى الوحي :

يلخص ابن سينا وجه الحاجة إلى الوحي في المعرفة ، وهو فيلسوف عقلي ، إسلامي ، يجعل النبوة واجبة يقتضيها وجود الإنسان وبقاؤه وإنما تأتي بكلامه مستدلين بأنه حتى من خاض في العقل وقدمه يعترف بأهمية الوحي وضرورته والحاجة الماسة إليه . ونخالفه سلفا فلا نرى أنها واجبة بمعنى أنها واجبة على الله ، وإنما

(٣٨) الصابوني : كتاب البداية : ص ٨٦ ، ٨٧ .

اقتضتها حكمته ورحمته . يلخص ابن سينا هذه الحاجة فيقول :

« من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشتة لو انفرد شخصا واحدا ، يتولى تدبير أمره . من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته وأنه لا بد أن يكون الإنسان مكفيا بآخر من نوعه ، يكون ذلك أيضا مكفيا به وبظهيره ، فيكون مثلا : هذا ينقل إلى ذاك وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط للآخر والآخر يتخذ الأبرة لهذا حتى اذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيا .

واذا كان هذا ظاهرا فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة ولا تتم المشاركة الا بمعاملة .. ولا بد في المعاملة من سنة وعدل . ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة ، ولا بد أن يكون هذا إنسانا . ولا يجوز أن يترك الناس ورآهم في ذلك فيختلفون ، ويرى كل منهم ماله عدلا ، وما عليه ظلما . فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الناس ... فلا يجوز أن تكون العناية الأولى - أى عناية الله تعالى - تقتضى تلك المنافع ، ولا تقتضى هذه التى هى أسها .. فواجب اذن أن يوجد نبي وواجب أن يكون إنسانا وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم ، فيتميز به عنهم . فتكون له المعجزات التى أخبرنا بها . فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس في أمورهم سننا بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعا واحدا قادرا ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأن من حقه أن يطاع أمره وأن يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق (٣٩) . وأنه قد أعد لمن أطاعه السعد ، ولمن عصاه المعاد الشقى (٤٠) .

٤ - النبوة فيها حجة على الخلق :

ولا يفوتنا إن نقول أن الإنسان مكلف بعمارة الأرض ، ومن ثم فالوحي فيه إقامة الحجة عليه . ذلك أنه خلق وفيه دوافع الخير ونوازع الشر ، فالوحي يدعم مسيرة

(٣٩) مشيرا إلى قوله تعالى : ﴿ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾ . الأعراف : ٥٤ .

(٤٠) ابن سينا : النجاة : ص ٣٠٣ - ٣٠٥ .

الخير ويقوى دواعيه عنده ، ويقصر من نوازع الشرور . والإنسان محاسب بحسب عمله ، وهو بحكم طبيعته كثير النسيان ومحب لشهواته ، ودواعى الشيطان . فكانت النبوة مذكرة له بالاستقامة ومبينة له الخير ، ومؤكدة عنده دوافعه ، ومزودة له بما على أساسه يجازى ، كما يقول سبحانه : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ (٤١) ، ويقول ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ (٤٢) فعلى أساس من الوحي يقوم التبليغ وتثبت الحجة على الخلق ، ويترتب عليه مصيرهم فى الآخرة ، كما يقول سبحانه : ﴿ يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليرؤا أعمالهم ﴾ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ﴿ (٤٣) ، ويقول عز وجل ﴿ قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو ، فإما يأتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى * ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى ﴾ قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا * قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ﴿ (٤٤) .

٥ - الإقرار بالنبوة شطر الإيمان :

وهذا الطريق فى المعرفة ، ذو أثر كبير فى نظرية المعرفة ، إذ يخرجها عن أن تكون مجرد دراسة نظرية فلسفية ، تعبد العقل وتقده . بل يضع العقل فى مكانه الصحيح ، ويسعف البشرية بعلم معصوم ، ليس نظريا وإنما يحملها تبعه العمل والتكليف ذلك أن إيماننا يقوم فى أساسه على نظرية المعرفة القرآنية يضبط العقل ويوجهه ، ويجعله مناطا للتكليف ، وفاهما للتشريع . وأن انكار هذا الطريق كفر . فأساس الإيمان وقاعدته ، والمعرفة بالله وبرسوله ، ومن ثم كانت الشهادة بنبوة رسول الله ﷺ الركن الثانى فى الشهادة ، فركنها الأول إقرار بوحدانية الله - أشهد أن لا اله إلا الله - ، وركنها الآخر شهادة بنبوة محمد ﷺ - وأشهد أن محمدا رسول الله - ومن ثم أمر الله سبحانه بهذه المعرفة فقال مشيرا الى ركنها الاول : ﴿ فاعلم أنه

(٤١) الإسراء : ١٥ .

(٤٢) النساء : ١٦٥ .

(٤٣) الزلزلة : ٦ - ٨ .

(٤٤) طه : ١٢٣ - ١٢٦ .

لا إله إلا الله ﴿٤٥﴾ ، وقال سبحانه مشيراً الى ركنها الثانى : ﴿ ما كان محمد أباً
أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شىء
عليماً ﴾ (٤٦) .

وأخيراً - وليس آخراً - فإن البشرية محتاجة أشد ماتكون الحاجة ، أفراداً
وجماعات ، الى علم معصوم ، ومعرفة دقيقة شاملة ، تنتظم بها أمورها ، لتقوم
بواجبها فى عبادة الله وحده ، وتحرير أنفسها من الهوى والطاغوت ، لتنال رضاه فى
الدنيا والآخرة : ﴿ الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور ، والذين
كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ، أولئك أصحاب
النار هم فيها خالدون ﴾ (٤٧) .

ولكن اذا كان البشر بحكم تكوينهم يقرون ويعترفون بالحواس والعقل طريقاً
للمعرفة ، فكيف يثبت الوحي طريقاً لها وهو ليس فى مقدور الإنسان ؟ وكيف تقوم
به الحجة على الخلق سواء من شاهد أمر النبوة أو لم يشاهد ؟ .

(٤٥) محمد : ١٩ .

(٤٦) الاحزاب : ٤٠ .

(٤٧) البقرة : ٢٥٧ .

الفصل الثاني ثبوت الوحي طريقاً للمعرفة

الفرق بين النبوة والحس والعقل

يختلف هذا الطريق للمعرفة عن سابقه - الطريق الحسي والعقلي - بأنه طريق خاص ، يختص الله به بشرا ينزل عليه وحيا ، ويقوم هذا النبي بتبليغ ما أنزل إليه ، ومن ثم فهو طريق خاص ، مع أن المعرفة التي يبلغها هذا النبي تعم البشر . وقد يكون هؤلاء البشر معينين في زمان مخصوص كما كان في كل الأديان قبل الإسلام وقد يعم البشر كلهم في كل زمان ومكان ، كما في الدين العام الخالد وهو الإسلام ونبوة ورسالة الرسول الخاتم محمد ﷺ كما قال عليه الصلاة والسلام « مثلي ومثل الأنبياء كمثلي رجل بنى بنيانا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه ، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة . قال : فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين » (٤٨) . بينما طريق الحس وطريق العقل طريقان عامان مفطوران في كل البشر .

والنبوة طريق خارجي ، بأن يصطفى الله من يشاء من عباده ، نبيا ينزل إليه وحيه ، ويبلغه كلامه ، ليكون واسطة بينه وبين خلقه في التبليغ . بينما الحس والعقل طريقان ذاتيان في فطرة الإنسان يحدثان معه بحدوث خلقه .

يضاف إلى ذلك أن النبوة ليست طريقا إنسانيا يحصله كل شخص بمحض إنسانيته ، وإنما هي طريق رباني ، وإن كان الواسطة المبلغ رجلا من البشر يكرمه الله بحمل الرسالة . بينما الحس والعقل طريقان إنسانيان في الفطرة وإن كانا ربانيين بحكم أنها مخلوقان في الإنسان الذي هو مخلوق لله سبحانه ، ويؤديان دوريهما في تحصيل

(٤٨) متفق عليه واللفظ لمسلم : انظر صحيح مسلم بشرح النووي المطبعة المصرية : ١٥ / ٥١ .

المعرفة باقدار من الله سبحانه الذى يقول : ﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق ﴾ خلق الإنسان من علق ﴾ اقرأ وربك الأكرم ﴾ الذى علم بالقلم ﴾ علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ (٤٩) ويقول عز وجل ﴿ الرحمن ﴾ علم القرآن ﴾ خلق الإنسان ﴾ علمه البيان ﴾ (٥٠) .

إثبات ظاهرة النبوة

إذا كان الإنسان لا يستطيع بفطرته أن ينكر حواسه وعقله ، وأثرهما فى تكوينه ، وفى تحصيله للمعرفة ، فمن أين له ما يثبت طريقا خارجيا لهذه المعرفة ، لا يملكه عموم الناس ، وهو طارئ على خواص من البشر معدودين ؟ وكيف تثبت ظاهرة النبوة ، أو هذا الطريق للمعرفة للنبي نفسه قبل غيره ؟ لأنه ما لم يكن متمكنا من ثبوتها ، فكيف يدعو الآخرين إلى التسليم بها ، وعلى الأخص إذا علمنا أن النبي بفطرته - قبل أن يبعث نبيا - شأنه كشأن سائر الناس ، وليس لأحد من الناس فى تكوينه ما يشعره أنه نبي ، حتى النبي ذاته ، فإنه لا يدري أنه نبي ، فضلا عن أنه يستعد للنبوة أو يستشرف لها ، حيث يقول سبحانه لرسولنا مبينا ذلك ﴿ وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم ﴾ (٥١) فالنبوة اذن ليست فى طاقة العبد ولا استعداداه وإنما هى بإذن الله كما قال سبحانه ﴿ وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله ﴾ (٥٢) .

ثم كيف يثبت النبي أنه يأتي بطريق جديد للمعرفة ، وأنه يتميز عن البشر بأن معه مصدرا لها هو الوحي ، فهو يحمل إليهم علما جديدا عن ربه لا ينال بالحس ولا بالعقل .

هاتان المسألتان ضروريتان للتسليم بالوحي طريقا للمعرفة :

(٤٩) العلق : ١ - ٥ .

(٥٠) الرحمن : ١ - ٤ .

(٥١) الشورى : ٥٢ .

(٥٢) غافر : ٧٨ .

١ - معرفة النبي بأنه نبي :

أما معرفة النبي بأنه نبي ، أو أن لديه طريقا خاصا للمعرفة ، يتميز بها عن سائر الناس ، فمسألة هامة ذلك أنه أولا : لا بد أن يعترف بهذا الطريق بصفته بشرا يشارك الناس في أن له حسا وعقلا . وثانيا : مكلف بتبليغ الناس أنه يحمل إليهم معرفة جديدة موحاة اليه من ربه سبحانه ، ولا بد أن يحمل إليهم الدلائل على صدق دعواه النبوة ، وإلا أصبحت المسألة فوضى يدعيها من يشاء ، إن لم يكن ثمة دلائل واضحة وبراهين مقنعة ، تفرق بين الصادق والكاذب ، وتلزم المعاند وتكون حجة للنبي على الناس ومن يقوم بهذه المهمة لا بد أن يكون هو مقتنعا قامت لديه الأدلة اليقينية على صدق حاله وقوله وصدق مدعاه .

ويرجع بنا البحث إلى أول مخلوق إنساني على وجه الأرض ، لأن المعرفة لا تخص إنسانا دون آخر ، بل هي ميزة الإنسان بما هو إنسان . فهل كان للإنسان منذ خلق هذه الطرق للمعرفة الحس والعقل والوحى ؟ نعم . كل ذلك قد كان . ذلك أن الإنسان منذ أن خلقه الله تعالى ، وهو يتمتع بخلقته التي مازال عليها حسه وعقله وكيونته الإنسانية لأن ذلك مناسب لتكليفه ولأداء دوره في الكون . فقد قال سبحانه : ﴿ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ﴾ (٥٣) . فالحواس والعقل كطريقين للمعرفة يملكهما الإنسان منذ أن خلق كذلك ، ولكن النبوة كيف تثبت طريقا للمعرفة للإنسان منذ أن خلق ؟

هنا يجيبنا خالق الإنسان سبحانه بأنه زود أول إنسان خلقه ، بهذا الطريق الطارئ على فطرته الإنسانية وهو طريق النبوة أو الوحى أو التلقين ، إذ جعل أول خلقه من بنى الإنسان نبيا ، وهو آدم عليه الصلاة والسلام فقال سبحانه : ﴿ إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ﴾ (٥٤) . وجعل هذا الطريق للمعرفة ممتدا كما ذكر في الآية ، في إبراهيم ومن آله ومن آل عمران ، وذكر بعد ذلك أن طريق المعرفة النبوية وراثية في من شاء من عباده فقال : ﴿ ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم ﴾ (٥٥) وذكر سبحانه أنه زود آدم عليه السلام - مع اتصافه

(٥٣) التين : ٤ .

(٥٤) آل عمران : ٢٣ .

(٥٥) آل عمران : ٣٤ .

بالكينونة الإنسانية بما خلق فيها من حس وعقل — بطريق التلقين ، فقال سبحانه : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ (٥٦) ، وقال عز وجل : ﴿ فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ (٥٧) . وقد ثبت في الأديان السماوية كلها أن الله سبحانه جعل آدم نبيا ، فهذه القضية من مسلمات الأديان السماوية جميعا . ويمثل القرآن الطريق القاطع المتواتر في هذه المسألة وغيرها ، كآخر كتاب نزل على نبي تكفل الله بحفظه فقال سبحانه : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (٥٨) .

ومن هنا يبدو أننا لابد أن نفرق بين نقطتين في هذه المسألة : وهما معرفة أول نبي بأنه نبي ، ومعرفة كل نبي بعد ذلك أنه نبي . ولهذا التفريق علاقة بإثبات نبوة النبي لسائر الناس — كما سنبين بعد قليل إن شاء الله — .

فأما ثبوت النبوة لأول نبي ، وكيف عرف أنه نبي ، فتسعفنا المصادر الموثوقة ممثلة في القرآن وما اشتهر بين سائر الأديان ، من أن الله سبحانه علم آدم علما وتلقى آدم التعليم من الله ، ولا يمنع أن يكون ذلك بأن خلق الله فيه علما ضروريا بأنه نبي كما يرى بعض المتكلمين كالبغدادى فيقول : « يخلق الله في قلبه علما ضروريا أن الذى يخاطبه ربه لا غيره كما خاطب آدم حين نفخ فيه الروح ، وأعلمه بالضرورة معرفة ربه وأنه هو الذى خلقه وخاطبه وعلمه في الحال الأسماء كلها علما ضروريا غير مكتسب » (٥٩) . أو أنه استدلال بكل ما رآه من آيات مشاهدة من مخلوقات وأنه لا يستطيع بما يملك من فطرة إنسانية — بحسه وعقله — أن يأتي بمعلومات وجد أن يتلقاها ، فعلم أن ليس ذلك إلا من الله سبحانه الذى خلقه .

أما من بعد آدم عليه السلام من الأنبياء والرسل ، فوضعهم مختلف قليلا ، ذلك أننا إذا قلنا إن آدم لم يكن قد سمع بعد بأن الله يرسل من عباده رسلا ويختار أنبياء ، لأنه أول مخلوق فناسب وضعه ذلك أن يخلق الله فيه العلم الضرورى بأنه نبي . بينما الأنبياء الآخرون من بعده ، فهم بشر مسبقون ببشر ، ويعيشون في أوساط بشرية ،

(٥٦) البقرة : ٣١ .

(٥٧) البقرة : ٣٧ .

(٥٨) الحجر : ٩ .

(٥٩) البغدادى : أصول الدين : ص ١٥٦ .

ولديهم من المعلومات السابقة عن بشر قبلهم ، وعن أن الله بعث فيهم رسلا ، مما تناقلته الأمم في ما تنقل من تراثها ، فاصطفاء الله سبحانه لواحد من هؤلاء البشر ، على غير ما يعتاده الناس ، يخبرهم بعلم جديد ، وينقل عن مصدر للمعرفة غير الحس والعقل وما بين أيديهم من معلومات وما يتعارفون عليه من معان ، ويدعوهم لينقادوا له على أساس جديد ، ويدعى أنه يكلم من السماء ، وأن ماعنده من علوم ومعارف هي من الله سبحانه لا بد للبشر أن يسمعوها ويلتزموها . فهذا الأمر يحتاج إلى أن يتثبت منه النبي أولا قبل غيره من الناس فيؤمن بنبوة نفسه وبظاهرة الوحي كطريق للمعرفة جديدة بالنسبة له ، ثم يحتاج بعد ذلك إلى براهين تثبت كونه نبيا مبعوثا من الخالق للناس ، يبرز هذه البراهين كمقدمات أساسية ليقم الحجة على مدعاه . فخلق العلم الضروري في نفس النبي وإن كان ينفعه في ثبوت أنه نبي لكنه يحتاج كسائر البشر المدعويين للاستسلام لهذا الطريق لبرهان له يشترك فيه معهم بضرورة التسليم ، لأنه مكلف مثلهم ، بل بمهمة مضافة إلى مهمتهم ، فإذا كانوا هم مكلفين بالتسليم بالنبوة فهو مكلف بالتسليم بها ، وبحملها إلى الناس وتبليغها . فيقينه بالنبوة لا بد أن يكون أقوى من يقين أى شخص آخر . ولذلك لا مانع أبدا من أن يضاف إلى خلق العلم الضروري فيه ليعرف أنه نبي . دليل آخر . ولذلك لا مانع أبدا من أن يضاف إلى خلق العلم الضروري فيه ليعرف أنه نبي . دليل آخر هو الدليل القائم المعجز للناس والذي ثبت به نبوته أمام الناس ، أى دليل إثبات النبوة للناس هو نفسه دليل إثبات للنبي على أنه نبي . وقد حصل هذا فعلا مع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فأول ما ظهرت المعجزة لسيدنا موسى ظهرت له هو قبل إظهارها حجة على الناس دليلا له على صدق نبوته اذ يقول الله سبحانه في شأن بداية تكليف موسى بالنبوة : ﴿ وماتلك بيمنك ياموسى . قال : هى عصاى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى ولى فيها مآرب أخرى ﴾ قال : ألقها ياموسى * فألقاها فإذا هى حية تسعى * قال : خذها ولا تخف سنعيدها سيرتها الأولى * واضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء أية أخرى * لنريك من آياتنا الكبرى ﴾ (٦٠) . وقد أعلمه الله سبحانه بلا واسطة على غير العادة وأقام له المعجزة كى يصدق بأنه نبي وأن الذى يخاطبه إنما هو الله سبحانه الذى يخرق العادة ويتصرف كيف يشاء . فجعل الله

(٦٠) طه : ١٧ - ٢٣ .

المعجزة مقترنة بتبليغه بأنه نبي ، وفي الوقت نفسه طلب منه أن تكون هذه المعجزة دليلا له على أن تكون هذه المعجزة دليلا له على صدق نبوته في مواجهة فرعون وملئه . يقول سبحانه : ﴿ إِذْ قَالَ مُوسَى لَأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ بَشَاهِبٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾ فلما جاءها نودى أن بورك من في النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين ﴿ يَامُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ وألق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يعقب ﴿ يَامُوسَى لَا تَخَفْ إِيَّيَ لَا يَخَافُ لَدَى الْمَرْسُولِ ﴾ إلا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء فإني غفور رحيم ﴿ وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضًا مِنْ غَيْرِ سَوْءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴾ (٦١) .

وقد نزل كذلك ما نزل من القرآن على نبينا محمد ﷺ وأبلغه جبريل أن يقرأ وهو أمي وعلمه ما يقرأ ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ (٦٢) إلى آخره من الآيات . وقد كان القرآن معجزة تثبت للنبي أنه نبي ومعجزة تتحدى الناس جميعا أن يأتوا بمثله ومن ثم تكون دليلا على صدق نبوة محمد ﷺ ، فالدليل المثبت المعروف للنبي بأنه نبي هو نفسه الدليل على صدق نبوته أمام الملأ ، وقد ذكر الله سبحانه ذلك لسيدنا محمد ﷺ فقال له ﴿ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ ﴾ (٦٣) .

ولا ننسى أن معرفة الأنبياء بعد أول نبي ، بأن الله عز وجل ، قد أرسل قبلهم أنبياء إلى خلقه ، يدعون الناس إلى توحيد الله عز وجل معلومة مفيدة في هذا الشأن . والفطرة فيها هذا الاستعداد للنظر والاستدلال ، والإيمان بوجود خالق ، والسؤال عن علاقة المخلوقات بخالقها ، وبعضها ، وما لهذا الخالق من أمر ونهي ، وكيفية وصول هذا الأمر والنهي إلى المخلوقين ، وعما إذا كان هناك طريق من طرق المعرفة يربط الإنسان بالخالق ، فيعرف مراده . ومن حق الفطرة الإنسانية أن تثير هذه الأسئلة وأمثالها ، والرسول والأنبياء مشمولون بهذه الفطرة وهذه الأسئلة . فوجود معلومة

(٦١) النمل : ٧ - ١٢ .

(٦٢) العلق : ١ .

(٦٣) الشورى : ٥٢ .

خبرية عن أن الله قد بعث إلى خلقه من يبلغهم ما يريد منهم - وإن كانت قبل الطريق القرآنى المتواتر المعصوم ، ليست يقينية بمعنى أنه يمكن للخصم أن يجادل فى طريق نقلها ، إلا أنها كانت مشهورة أو على الأقل كانت معلومة خبرية - مؤنسة للنبي ، يتذكرها حينما يشعر من نفسه أنه يخاطب خطاب ربانى على سبيل الاصطفاء ، والاختيار والنبوة ، فإذا ما جاءت الأدلة الأخرى للإثبات ظهرت قيمة هذه المعلومة ، وهى مفيدة كذلك فى إثبات نبوة النبي لدى الناس - كما سنبين - .

وعلى كل حال فإن الاختلاف فى طريقة إخبار الله للنبي بأنه نبي ، لا يغير من الحقيقة شيئا ، وهى أن الله سبحانه يكفل من الدلائل ما يثبت به فؤاد النبي ويجعله موقفا بأنه نبي . والنبي وإن كان يشارك الناس فى بشريتهم وإنسانيتهم ، إلا أن الله سبحانه يكلاؤه قبل بعثته بعين رعايته ، فيجعله صافى الفطرة ، بعيدا عن التلوث والكبائر والمعاصي . لأنه سبحانه يجعل مصطفاه من خير خلقه ، وأحسنهم استعدادا لقبول دعوته حيث يقول ﴿ الله أعلم حيث يجعل رسالته ﴾ (٦٤) .

وليس هناك ما يمنع من أن يخلق الله فى النبي العلم الضرورى بأنه نبي لأن العلوم كلها ، ضرورىها ونظريها ، مخلوقة لله سبحانه وتعالى . ولأنه إذا كانت الأدلة التى يحملها النبي حجة على الناس ، من أجل التصديق بنبوته ، كفيلة بأن يستجيب لها أولوا النبي ، وأصحاب العقول السليمة - ولا يملك أن ينكرها إلا جاحد معاند أو مستكبر طمس الله على بصيرته ، وتعطلت عنده بسبب معاصيه كافة أجهزة الاستقبال العلمى والاستعدادات المعرفية لديه . أقول إذا كانت تلك الدلائل كافية فى إثبات صدق نبوة النبي للغير - فمن باب أولى أن تكون هذه أدلة للنبي نفسه على أنه نبي ، بل وتزيد من يقينه بذلك ، إذ هو أول من عرضت له ، وهو أولى الناس بالاستجابة لها ، لأنه أفقه الناس وأكثرهم شعورا بما يجرى له ، وبما ينزل عليه من الوحي الذى يثبت الله به فؤاده ، ولا مانع من أن تؤدى هذه المعلومة الخبرية المؤنسة دورها حينما تقع له النبوة ، ولا مانع من أن تؤدى هذه المعلومة الخبرية المؤنسة دورها حينما تقعا له النبوة ، فتجتمع الأدلة التى يقيمها الله له ليعرفه بأنه نبي فلا يستغرب الأمر ولا يستبعده إذ إنه قد سبق بغيره من الأنبياء الذين امتن الله عليهم بالنبوة . وبعد

(٦٤) الأنعام : ١٢٤ .

معرفة النبي بأنه نبي ننتقل إلى اثبات المعرفة النبوية أو الوحي طريقا للمعرفة للناس بعد النبي .

٢ - اثبات النبوة طريقا للمعرفة :

الناس والنبوة :

الناس بالنسبة للنبوة أصناف : بعضهم من لم يسمع بنبوة أصلا . وبعضهم من سمع بنبوة الأنبياء . وبعضهم كافر ، ومشرك ، وبعضهم أهل كتاب . فأما الكافر فقد يكون ملحدا لا يسلم بالالوهية ومن ثم لا يسلم بالنبوة طريقا للمعرفة ، والمشرك أيضا قد يكون مقرا بوجود الله ولكنه يشرك معه غيره ، وقد لا يسلم بالنبوة ويؤمن بالدين الطبيعي أو الوثنية أو عبادة الأشخاص أو الملائكة . وأما من لم يسمع بالنبوة أصلا فإنه لا يستطيع بعقله أن يحيلها ومن ثم فهي ممكنة عنده عقلا . أما أهل الكتاب فيؤمنون بوجود الله وبالنبوة طريقا للمعرفة ، ولكنهم يعصرونها في أنبيائهم فحسب ، ولا يعترفون بالرسالة الإسلامية ونبوة سيدنا محمد ﷺ وبالإسلام مصدرا للمعرفة وأن الله عز وجل حفظ لنا وحيه إلى رسوله وأنه وحي عام للبشر جميعا خالدا في كل الأزمنة والأمكنة . ولعل هذا التقديم يعيننا في مرادنا من القول بإثبات النبوة طريقا للمعرفة . فهنا لا نتحدث عن هذه القضية مع الذين يثبتون مبدأ وجود النبوة ووقوعها ويعترفون بالوحي طريقا للمعرفة ، وإن كنا نختلف مع أهل الكتاب في أننا نثبت أن رسولنا هو خاتم الأنبياء والمرسلين ، وكتاب الله وهو القرآن هو كتاب يدعو كافة الخلق بما فيهم أهل الكتاب ، إلى الإيمان بالله وتوحيده وإلى أن يكونوا مسلمين ، و ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ (٦٥) ، ﴿ ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين ﴾ (٦٦) . وسوف لا نخوض مع هؤلاء لأن بحثنا هنا هو في إثبات النبوة أو الوحي طريقا للمعرفة ، وإن كان الحديث مع أهل الكتاب ضروريا ، لكن لذلك مجالا آخر خارجا عن نطاق بحثنا في المعرفة هنا ، ومن ثم فإن الذي نقصده هنا هو إثبات إمكان النبوة طريقا للمعرفة بالإضافة إلى المصدرين الآخرين الحس والعقل . وإن كان حديثنا مركزا على وقوع النبوة وأدلة التصديق

(٦٥) آل عمران : ١٩ .

(٦٦) آل عمران : ٨٥ .

بها ، فلأنه لا دليل أصدق على إمكان المعرفة من وقوعها ، فالتحقيق الفعلي للإمكان العقلي أصدق شئ عليه .

أهمية النبوة :

ولهذا الطريق في المعرفة أهمية كبيرة في ديننا ، لأنه الميزة الرئيسية للمؤمن عن الكافر ، فإن المؤمن يعترف بالحس والعقل والنبوة طرقا للمعرفة ، بينما يقتصر الكافر على الحس والعقل وينكر النبوة أو الوحي طريقا لها . أما نحن بصفتنا مسلمين فإن الاعتقاد والإيمان بالوحي وبالنبوة عموما وبنبوة ورسالة سيدنا محمد ﷺ رسالة بوصفها خاتمة الرسالات - هذا الاعتقاد ركن من أركان إيماننا فلا إيمان لمن لا يعترف بالنبوة طريقا للمعرفة ، ولا إيمان لمن لا يشهد بأن محمدا ﷺ رسول الله إلى البشر كافة . قال الله تعالى : ﴿ آمَنَ الرُّسُولُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ (٦٧) . والشطر الثاني في إيماننا هو شهادة أن محمدا رسول الله ، وفي هذا الشطر اعتراف وإقرار بالوحي طريقا للمعرفة ، أو بالمعرفة النبوية عن طريق الوحي . فالإيمان بالنبوة فرع الإيمان بالله ، والإيمان بالله يقتضى الإيمان بنبوة من اصطفاه من عباده لتبليغ مراده إلى الناس ، لأن الذى له الخلق له الحاكمية والأمر ، والنبوة إبلاغ هذا الأمر وإقرار لهذه الحاكمية ، وتوجيه شديد لعبودية الله وحده ، ثم هى التى تعلمنا مايليق به سبحانه من صفات وأفعال ، وما يطلبه منا ويقبله من عبادات ، وما يصلحنا من تشريع وأنظمة ، وما ينتظرنا من جزاء . فالمعرفة النبوية عن طريق الوحي إذن ضرورية ولازمة للوجود الإنسانى الذى يؤمن بالله ، ولا يستغنى عنها الإنسان بحسه وعقله . لما لهذا الوجود الإنسانى والحس والعقل من قصور وعجز وشعور بالحاجة إلى الخالق سبحانه ، الحاجة فى أصل الخلق والحاجة فى مايجب أن يعلمه الإنسان مما فيه صلاح حاله ومعاشه فى دنياه وآخرته .

النبوة والإيمان :

ولذا فإنه لا قيمة للاستدلال علم النبوة مالم تحل قضية الإيمان بوجود الله عز

(٦٧) البقرة : ٢٨٥ .

وجل ، الذى يبعث النبى . فالمنكر للألوهية أصلا لاسبيل لإفادته من النبوة طريقا للمعرفة ، لأنه لايردها إلى الله وغاية مايعترف بها ، لايزيد عن اعتبار من نعتبره نبيا ، شخصا ذكيا عبقريا ، وقد يتهمة بالسحر والشعوذة وغير ذلك . ومن ثم كانت ملاحظة علماء الكلام قيمة فى مجال إثبات النبوة أنهم استندوا فى بحثهم لدلالة المعجزة على النبوة ووجه دلالتها على تصديق النبى إلى مقدمة مفادها استحالة الكذب على الله ، واستحالة أن يصدق من يكذب عليه ، لأن ذلك يحيله العقل على الله . لذلك قال أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاقي المغربي ﴿ ٦٢٦ هـ / ١٢٣٧ م ﴾ ، أحد علماء الأشاعرة مشيرا إلى هذه الملاحظة : « إن المعجزة لا تدل فى حق من خامره الشكوك فى الإلهيات ، لأن العلم بالمرسل فرع عن العلم بالرسول ... المعجزة تدل فى حق من يعتقد أن له ربا قادرا يفعل مايشاء . النبى يقول فى مخاطبة من سبق اعتقاده للالهية : قد علمتم أن انبعاث النبى غير منكر عقلا ، وأنا رسول الله إليكم ، وآية صدق أنكم تعلمون تفرد الرب تعالى بالقدرة على إحياء الموتي ، وتعلمون أن الله تعالى عالم بسرنا وعلايتنا ، وما تخفيه من سرائرنا ونبديه من ضمائرنا ، فإن كنت يارب صادقا فى دعواتى فأقلب هذه الخشبة حية تسعى ، فإذا انقلبت كما قال ، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى ، فيعلمون على الضرورة أن الرب تعالى قصد بإبداع ما أبدع تصديقه » (٦٨) .

العقل والنبوة (إمكان النبوة) :

الإيمان بالله سبحانه يعود إلى استدلال العقل ، لمن أراد أن يستدل ، وقد تسلم الكينونة الإنسانية بأدنى نظر فى النفس والآفاق بوجوده سبحانه . والعقل وهو يمثل تاج هذه الكينونة الإنسانية يستطيع من خلال النظر فى قوانين عالم الشهادة ومما أعطيه من معلومات متلاحقة وسابقة ومن النظر فى أحوال النبى ﷺ نفسه قبل البعثة ومعها وبعدها ، ومن خلال تسليمه بوجود الله عز وجل وقدرته ، يستطيع أن يؤمن بإمكان النبوة أو بإمكان أن يكون هنالك طريق للمعرفة بالإضافة إلى العقل والحس . وادعاء النبى للنبوة بصدق إنما يمثل الوقوع الفعلى لظاهرة النبوة ، أو يمثل تحقق ما

(٦٨) المكلاقي : لباب العقول ، ط ١ ، دار الأنصار ، القاهرة ١٩٧٧ : ص ٣٥٤ .

(٦٩) المكلاقي : لباب العقول ، ط ١ ، دار الأنصار ، القاهرة ١٩٧٧ : ص ٣٥٤ .

يجيزه العقل وما لا يحيله في الواقع ، ولا يصح للعقل أن يدعى إنكارها لمجرد أنه لم يصل إليها ، ولأنه معزول عن المعارف الغيبية التي تأتي بها ، بل ذلك الموقف منه يدل على جهل شنيع ، يقول الغزالي : « ووراء العقل طور آخر تفتتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأمورا أخرى ، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز^(٧٠) عن إدراك المعقولات ، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز . وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأبأها واستبعدتها فكذلك بعض العقلاء ، أبى مدركات النبوة واستبعدتها ، وذلك عين الجهل إذ لا مستند له إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه فيظن أنه غير موجود في نفسه . » فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواع المعقولات والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل^(٧١).

ولا أدل على إمكان الشيء من وقوعه في الواقع ، كما يوكل الغزالي : « ودليل إمكانها وجودها^(٧٢) أما دليل وجودها ، فهناك من الأدلة العقلية والنقلية الكثير ، وإذا كان المنكر لا يعترف بالأدلة النقلية فإن الأدلة العقلية قائمة ومنها النظر في خواص النبوة من « وجود معارف في العالم لا يتصور أن تنال بالعقل كعلمي الطب والنجوم ، فإن من يبحث عنها علم بالضرورة أنها لا تدرك إلا بإلهام إلهي وتوفيق من جهة الله تعالى ولا سبيل إليها بالتجربة^(٧٣) ، لما تحتاجه من الأزمان الطويلة التي تفوت بها مصلحة الإنسان وتهدد بعدم معرفتها حياته .

ومنها النظر في أحوال مدعى النبوة ، وما يكرمه الله به من المعجزات والأدلة الدالة على نبوته دلالة عقلية يقينية وضرورية لمن شاهدها إن كانت حسية ، ولمن بعده إن كانت عقلية ، أو تواتر نقلها . والتواتر يورث العلم الضروري . وإن كان المجادل

(٧٠) قوة التمييز هنا في اصطلاح الغزالي هي مرحلة التمييز التي يصل إليها الطفل وهو قريب من سبع سنوات فهي طور من أطوار نموه بعد طور الحس . وقبل طور العقل الذي يدرك به الواجبات والجائزات والمستحيلات . انظر الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٧٩ .

(٧١) المرجع السابق : ص ٧٩ - ٨٠ .

(٧٢) المرجع السابق : ص ٨٠ .

(٧٣) المرجع السابق : ص ٨٠ - ٨١ .

معتزفا بالألوهية فإنه بالنظر فيما يأتي به النبي من معرفة في مجال الإيمان والعبادات والمعاملات ، وسائر ما يصلح أحوال الناس ، لدلالة كافية لأن يؤمن بأن من جاء بهذه المعلومات مدعيا أنها من عند الله وأنه نبي اختاره الله لتبليغها فهو نبي . ولعل القرآن خير ما يمثل هذا النوع من الأدلة على النبوة ، فإنه معجزة منقولة بالتواتر ودلالته عقلية على صدق النبوة ، بالتحدي في الإتيان بمثله شكلا ومضمونا .

ولأهمية هذه القضية ولأن الله سبحانه يجعل من الآيات المتلوة والكونية مذكرات للفطرة الإنسانية التي تحتلها الشياطين وتفسدها الشهوات ، وتغيثها التصورات والقيم الجاهلية يبعث الله مع النبي معجزات خارقة للعادة مؤيدة للنبي ودالة على صدقه ومذكرة منبهة موقظة للفطرة ومفاجئة للحياة الرئيسية والانسياق اللاواعي في تيار الحياة وراء الشهوات والهوى وتحت سيطرة الطاغوت من موروثة للآباء والأجداد ، وضغوط للسلطات الجاهلية التي تفتن الجماهير عن ربها . هذه المعجزات تقوم بدور رد العقل إلى صوابه والفطرة إلى سلامتها ، والكينونة إلى شعورها الصحيح ووعياها الإنساني المتوازن . وتكون بمثابة حجة دامغة ، تزيد من يقين المؤمن وترد ذوى العقول إلى الصواب وتخرس الألسنة المتلوية وتكون حجة شاهدة على الكفار والمنكرين ، ويتحقق على أساسها عدل الله رحمة منه وفضلا كما قال : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ (٧٤) . وقال عز وجل : ﴿ وأرسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا ﴾ (٧٥) ، وقال سبحانه : ﴿ وما نرسل بالآيات إلا تخويفا ﴾ (٧٦) ، وقال سبحانه : ﴿ رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما ﴾ (٧٧) .

ومن ثم كانت المعجزة دليلا على صدق النبي ، يستيقن هو بها نبوته ، ويقين الحجة على الغير أو يستدل بها للناس على أنه مرسل من الله .

المعجزة دليل على النبوة :

ولأهمية المعجزة دليلا على النبوة ، ومن ثم دليلا على وقوع وثبوت معرفة عن

(٧٤) الإسراء : ١٥ . (٧٦) الإسراء : ٥٩ .

(٧٥) النساء : ٧٩ . (٧٧) النساء : ١٦٥ .

طريق آخر غير الحس والعقل ، هو طريق الوحي ، أطال علماء المسلمين البحث فيها ، فتكلموا عن معناها وحقيقتها وعلاقتها بالله سبحانه ، وبالنبى ومدى إثباتها لصدقه ، وعن شروطها ووجه دلالتها على صدق من ادعى النبوة ، وفرقوا بينها وبين سائر الخوارق للعادات من كرامات وسحر واستدراج وإهانة . ولعلمهم كانوا على حق فى ذلك كله لأنهم يدافعون عن قضية أساسية فى الإيمان ، بل ويقوم الشطر الثانى للإيمان عليها ، وهو شطر الشهادة بأن محمدا رسول الله . ولأن الإيمان المجرد بالله بلا نبوة لا يمكن المقرين بوجوده من معرفة صفاته على ما يليق بتزويده سبحانه ، ومن معرفة ما للألوهية من معنى ، وما يربط الإنسان بالله من علاقة وما يجب على هذا القرآن أن يفعل ، وكيف يعبد الله ويتغنى مرضاته ، وما ينتظره بعد موته ، فهذه المسائل كلها لا يستطيع الحس ولا العقل أن يقدم فيها معرفة شافية موحدة شاملة للبشر ، لأنها ليست من طبيعة عالم الشهادة الذى يعمل فيه حس الإنسان وعقله ، بل هى من طبيعة عالم الغيب ، وكما أن روح هذا الإنسان وحقيقته وماهيته بل وجل مايجرى فى داخل هذا الإنسان هو غيب أيضا لا يستطيع عقل الإنسان ولا حسه أن يصل إليه . وإذا كان الإنسان بما أوتى من فطرة سليمة وعقل مفكر يستطيع أن يصل إلى الإقرار بوجود الله سبحانه ، فإنه لا يستطيع أن يقدم شيئا بعد ذلك من عالم الغيب سوى الإقرار بوجوده . فالنبوة إذن هى طريق معرفة عالم الغيب هذا ، وبالقدر الذى يعلم اللطيف الخبير ماتلزمنا معرفته منه ، بما يدعم مسيرتنا فى الكون ، وبما يكون ضروريا لأداء دورنا فى الحياة ، ولا يعلم هذا ولا يقدره إلا خالق هذه الفطرة والكون وخالق كل شئ سبحانه :

﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (٧٨) .

وإطالة علماء الكلام الحديث عن المعجزة دليلا على النبوة لهم فيها العذر كذلك ، لما كان فى المجتمع المسلم من بقايا فرق كافرة ، من صابئة وبراهمة ، ولما افتتن به فلاسفة المسلمين ، من فكر يونانى وثنى الأصل ، وان كانت فيه مسحة دينية بما طرأ عليه من شروح أهل الكتاب وتفلسفهم ، وبتأثير ديانات الهند الشرقية الصوفية . ولكن هذا الفكر لم يكن فيه أصلا أثر للنبوة طريقا للمعرفة ، وإن كان ثمة أثر فهو أثر لعقول موفقة بين الدين والفلسفة ، لكن الطابع العام له عقلى أو فلسفى . والعقل فى

(٧٨) الملك : ١٤ .

نظر الفلسفة كما أصبحت على أيدي فلاسفة المسلمين طريق معصوم للمعرفة ، وهو الذى يوصل إلى الحقيقة موازيا لطريق النبوة المعصوم ، بعد أن كان العقل هو الطريق المعصوم للمعرفة فحسب ، عند أسلافهم من اليونانيين . ولكن الاعتراف بالوحي وبالعقل طريقين للمعرفة على أيدي فلاسفة المسلمين ، كان كلمة حق أريد بها باطل ، ذلك أن الحكمة عندهم توازى الديانة أو الشريعة ، وأن الفيلسوف يستطيع أن يصل إلى الحق كما يصل النبي إلى الشريعة ، واختلاف الطريق لا يؤثر في الحقيقة شيئا ، ومن هذا المنطلق ألف الفارابى « كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » ، وألف ابن سينا « قصة » حى بين يقظان ، « وألف ابن رشد » فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . وبرزت هذه المسألة واضحة في كل ماكتبوه من فلسفة أساسها التوفيق بين الدين والفلسفة . ولعل كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابى خير شاهد على هذا النمط ، إذ جعل رئيس المدينة فيلسوفا وأعطاه صفات النبى ، فهى المدينة التى يحكمها نبى ، أو فيلسوف ، لأنه لا فرق في النهاية بينهما بل وأكثر من ذلك فإن النبى فيلسوف ، والفيلسوف نبى . واختلطت المسألة كثيرا فيما انتهت إليه من فيضية في الوجود وإشراقية فلسفية في المعرفة ، وفسروا النبوة والوحي والمعجزات تفسيراً فلسفياً ، بعيداً عن حقيقة النبوة (٧٩) .

كل هذا دعا متكلمي المسلمين ومفكرهم ، إلى الوقوف عند هذا الطريق للمعرفة ، يشرحونه ، مدفوعين بحماس للدين وبما ورد في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، مستخرجين منها الأدلة العقلية التى يدفعون بها في وجه الخصوم منكرين ومسلمين متفلسفين .

ولما كانت المعجزة هى دليل الصديق على النبوة أبرزها المتكلمون بالتفصيل ، وشغلهم فيها قضية وجه دلالتها على صدق النبى حتى يسلم لهم الاستدلال بها على صدقه . وهم بهذا الانشغال والأبحاث المتعلقة بالمعجزة قد زادوا كثيرا عما كانت عليه القضية قبل ذلك . ففى عهد النبى صلى الله عليه وسلم قد أنكر فريق من الكفار الوحي طريقاً للنبوة كما أنكروا وجود الله وهم الدهرية أو الملحدة ، ولكن غالبية المشركين كانوا يقرون بوجود الله كما قال تعالى عنهم : ﴿ وَلئن سألتهم من خلق

(٧٩) كما سنبينه قريباً في : تفسير كيفية الوحي .

السموات والأرض ليقولن الله ﴿٨٠﴾ ، ولكنهم كانوا منكروين نبوة محمد ﷺ ، ويدفعهم إلى ذلك العناد والاستكبار ، وكانوا ينفسون أن تكون النبوة في بنى هاشم أو في شخص ليس عظيما في مقاييسهم الجاهلية ، وأثاروا كل القضايا ومبررات الاستنكار التي أثارها من سبقهم من الأمم التي أرسل فيها أنبياء . ومن الأمثلة على ذلك :

أنهم كانوا يحيلون - في نظرهم - أن يبعث الله إنسانا رسولا وقد كان هذا الاستنكار والاستهجان شبهة متكررة للكفار على الوحي في وجه كل نبي ، إذ كيف يتصل الله بالإنسان عن طريق الوحي فيكلفه الهداية ، والإنسان في طبيعته يعيش في عالم مادي ، ولا تشتهه طبيعته بالخالق ، ومنشأ هذه الشبهة هو العناد والاستكبار وإهدار قيمة الإنسان نفسه . وذلك الموقف منهم شيء منطقي ، ذلك أن الذي لا يلتزم أمر الله ، ولا يسير وفق وحيه وهداه ، فانما يهدر الكرامة الإنسانية ويفقدها قيمتها في عالم القيم . ولو علم هؤلاء قيمة أنفسهم لأدركوا أن قيمة الإنسان تظهر مع نزول الوحي وتتجلى ، وأن الهدف من الوجود الإنساني على وجه الأرض يتجلى عند التسليم بالنبوة طريقا للمعرفة . فالإنسان مخلوق لله عز وجل ومن الذي يهديه ويعلمه شرع الله إلا الله سبحانه خالقه ؟ وكيف يعلمه إياه مالم يبعث فيه بشرا يبلغ وحيه إلى الناس ؟ ولقد أشار القرآن إلى هذه القضية في أول سورة نزلت على رسول الله ﷺ إذ أعلن فيها مبدأ الكرامة الإنسانية بمخلوقية الإنسان لله سبحانه وبحاجته إلى تعليم الله سبحانه وبطريق الوحي الذي ينزل على النبي فيعلم الإنسان مالم يعلم إذ قال سبحانه : ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴾ خلق الإنسان من علق ﴾ اقرأ وربك الأكرم ﴾ الذي علم بالقلم ﴾ علم الإنسان مالم يعلم ﴾ (٨١) . إن الذي ينكر إمكانية نزول وحي على نبي يختاره الله ليعلم البشر ، لابد أن كان صادقا ، أن يدعى أنه قد أحاط علما بحقيقة الله سبحانه وطبيعة ذاته الإلهية . كما لابد أن يكون قد أحاط علما كذلك بكل خصائص الإنسان التي أودعها الله فيه . وهذا مالا يدعيه أحد من الناس ، يحترم عقله ويعرف حدود هذا العقل . وماذا عرف الإنسان بعد عن أقل

(٨٠) لقمان : ٢٥ .

(٨١) العلق : ١ - ٥ .

الأشياء في تكوينه حتى يدعى مثل هذا الادعاء . إن خالق هذا الإنسان جعل كينونته المعرفية عاجزة محدودة قاصرة ، وجعل فيها الاستعداد للاستجابة لنداء الوحي ، كما جعل في فطرة هذا الإنسان أنه لو اختاره لأداء مهمة بتبليغ الوحي لاستجابت هذه الفطرة لهذا الاختيار ﴿ الله أعلم حيث يجعل رسالته ﴾ (٨٢) . وقد غلط هؤلاء الكفار أنفسهم ، إذ رفضوا واستنكروا أن يبعث الله إليهم بشرا رسولا فقالوا : ﴿ أبعث الله بشرا رسولا ﴾ (٨٣) وقالوا ﴿ ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ﴾ (٨٤) وطلبوا أن ينزل الله إليهم ملائكة تختلف طبيعتهم عن طبيعة الإنسان فقالوا : ﴿ لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا ﴾ (٨٥) . وقالوا لولا أنزل عليه ملك ﴿ (٨٦) . وقد أجابهم الله سبحانه العليم الخبير بفطرتهم ومايلزمهم ، رادا عليهم هذا الادعاء ، كاشفا عن سوء طويتهم ، معلنا لهم أنهم مكابرون ، وليسوا مخلصين في طلب الحقيقة ، فإذا كان النبي المبعوث فيهم ، معروفا لهم بأخلاقه وشخصيته قبل النبوة ومعها وبعدها ، وحياته ناصعة واضحة ، وهو صادق أمين بإجماعهم ، فإذا كان من هذا حاله لا يصدقونه فكيف يصدقون بملك يأتي ليس من طبيعتهم أولا ، وليس مقيما بينهم ثانيا . فمثل هذا لا يصلح أن يكون طريقا ليقينهم الذي يدعون ، وإذا جاء مصدقا للنبي البشر المبعوث منهم فيزداد الجهل به ، ولا يكون دليل وضوح عليه . قال الله لهم سبحانه بعبارات معجزة رادا عليهم هذه الدعاوى والاقتراحات : ﴿ ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ﴾ ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾ (٨٧) .

ثم رد عليهم ردا آخر بين أنهم لا يؤمنون بالآلوهية ، وأن من يعرف الله سبحانه ، ويؤمن بوجوده لابد أن يسلم بأن من حكمة الله سبحانه أن يبعث في الناس رسولا منهم . قال سبحانه ﴿ أكان للناس عجا أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس

(٨٢) الأنعام : ١٢٤ .

(٨٣) الإسراء : ٩٤ .

(٨٤) الفرقان : ٧ .

(٨٥) الفرقان : ٧ .

(٨٦) الأنعام : ٨ .

(٨٧) الأنعام : ٨ - ٩ .

وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم قال الكافرون إن هذا لساحر مبين * إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه * ذلكم الله ربكم فاعبدوه أفلا تذكرون ﴿٨٨﴾ . وجعل بشرية الرسول لازمة للتكليف إذ كيف يعبد الله من لا يجد بشرا قدوة له فى العبادة ، والعبادة مفهوم شامل لكافة أوجه النشاط الإنسانى ، قال تعالى : ﴿ لا هية قلوبهم وأسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا إلا بشر مثلكم أفأتأتون السحر وأنتم تبصرون ﴾ (٨٩) . وقال عز وجل : ﴿ وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين ﴿٩٠﴾ .

واتهموا النبى بأنه ساحر وأنه جاءهم بالسحر وبأساطير الأولين . ورد عليهم القرآن هذه الفرية بأن يحكموا عقولهم ويميزوا بين السحر والكهانة والأساطير ، وبين ما أتى به النبى من معجزات ، وعلى رأسها معجزة القرآن ، بل إن سادة الكفار قد اعترفوا بالفرق الهائل بين معجزة النبى وبين سائر خوارق العادات ، وأدهشهم ما نزل على النبى ولكن الاستكبار والعناد أعمى أبصارهم وطمس على قلوبهم . روى ابن هشام عن ابن إسحاق أن النضر بن الحارث نصح قريشا فقال « يامعشر قريش إنه والله قد نزل بكم أمر ما أوتيتم له بخيلة بعد . قد كان محمد فيكم غلاما حدثا أرضاكم فيكم ، وأصدقكم حديثا ، وأعظمكم أمانة حتى إذا رأيتم فى صدغيه (٩١) الشيب وجاءكم بما جاءكم به قلتم : ساحر . لا والله وما هو بساحر لقد رأينا السحرة ونفثهم وعقدهم . وقلتم : كاهن . لا والله ما هو بكاهن . قد رأينا الكهنة وتخالجهم وسمعنا سجعهم . وقلتم : شاعر . لا والله ما هو بشاعر ، قد رأينا الشعر ، وسمعنا أصنافه كلها هزجه ورجزه . وقلتم : مجنون . لا والله ما هو بمجنون . لقد رأينا الجنون ، فما هو بخنقه ، ولا وسوسته ولا تخليطه ، يامعشر قريش فانظروا فى شأنكم فإنه والله لقد

(٨٨) يونس : ٢ - ٣ وما يليها من الآيات كلها فى الموضوع نفسه .

(٨٩) الأنبياء : ٣ .

(٩٠) الأنبياء : ٧ - ٨ .

(٩١) صدغيه : بضم الصاد مشى صدغ : وهو ما بين اللحاظ إلى أصل الأذن . واللحاظ بفتح اللام مؤخر العين . انظر الرغشترى : أساس البلاغة : ص ٥٢٤ والفيروز آبادى القاموس المحيط : ٣٩٨/٢ ،

١٠٩/٣ .

نزل بكم أمر عظيم» (٩٢) .

وقد فصل الايجي طوائف المنكرين للبعثة ورد عليهم بتوسع مستقصيا حججهم العقلية - ولا داعي لتفصيلها اختصارا للبحث (٩٣) - فمن هذه الطوائف من حكم باستحالتها لذاتها ، ومنها من جوزها ولكن قال إنها لا تخلو عن التكليف والتكلف ممتنع فتنتفى البعثة . ومنها من جوز التكليف وقال في العقل غنية عنه وكفاية فلا حاجة للبعثة . ومنها من قال بامتناع المعجزة الدالة على صدق النبي عقلا ، ومنها من جوز وجود المعجزة ولكن منع دلالتها على صدق النبي ، ومنها من سلم دلالتها بالنسبة لمن شاهدها ومنع إمكان العلم بها للغائبين عنها وطعن في التواتر طريقا للعلم بالمعجزة ، ومنها من منع وقوع البعثة .

وقد كان الرد على هذه الطوائف جميعا قائما على ثبوت وقوع البعثة والوقوع دال على الإمكان العقلي ، وأن العقل يجوز وقوع البعثة .

فقضية البعثة أو أن يكون الوحي طريقا للمعرفة أمر يثبت العقل وتثبتته المشاهدة والوقوع . وقد نقل إلينا هذا الخبر بالنبوة والأنبياء في كل الأديان . وقد نقلت النبوة الخاتمة لرسول الله ﷺ ومعجزتها الخارقة بطريق التواتر الذي تحيل العادة اجتماع رواته على الكذب . وماتزال هذه المعجزة وهي القرآن الكريم ، دالة في نفسها وفي كافة أوجه إعجازها وتحديدها للبشر ، على صدق النبوة وأنها من عند الله سبحانه ، فهي معجزة تحمل معها أدوات التصديق الذاتي والموضوعي بها . وقد ذكر الإمام الرازي (٩٤) أن الطريق إلى إثبات النبوة - وعلى الأخص نبوة سيدنا محمد ﷺ - يكون بثلاث طرق :

١ - طريق المعجزة بأن نقول : هذا الشخص قد ادعى النبوة وظهرت على يديه المعجزة ، فكل من كان كذلك فهو رسول من عند الله حقا وصدقا واستدل بقول الله تعالى : ﴿ وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين

(٩٢) ابن هشام : السيرة النبوية مع الروض الأنف للسيهلي : ٢ طبعة الحاج عبد السلام ابن محمد بن شقرون : ص ٣٨ .

(٩٣) الايجي : المواقف : ص ٥٥٠ - ٥٥٧ .

(٩٤) الرازي : مفاتيح الغيب : ٥٦٨/٤ - ٥٧٠ ، ٤/٥ ، ٧ ، ١٥ .

يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين * أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ﴿٩٥﴾ . والمعجزة هنا هي القرآن فصار الكلام : أن هذا القرآن لا يقدر عليه أحد إلا الله عز وجل ، وهو دليل صدق نبيه على ادعاء النبوة . وقوله تعالى « ولكن تصديق الذي بين يديه » ، يعني أن محمدا عليه الصلاة والسلام ، كان رجلا أميا ما سافر إلى بلدة لأجل التعليم ، وما كانت مكة بلدة العلماء ، وما كان فيها شيء من كتب العلم ، ثم إنه عليه الصلاة والسلام جاءه هذا القرآن بقبصص الأولين ، والقوم كانوا في غاية العداوة له ، فلو لم تكن هذه الأقاصيص موافقة لما في التوراة والإنجيل ، لقدحوا فيها وفي القرآن . فدل هذا على أنه عليه الصلاة والسلام إنما أخبر عن أشياء ليست من عنده وإنما هي موحاة بروح من الله تعالى ، مصدقة لما أوحى سابقا للأنبياء .

كما أنه عليه الصلاة والسلام قد أخبر كما في القرآن عن غيوب كثيرة مستقبلة ووقعت مطابقة لما أخبر كما في قوله تعالى ﴿ ألم ﴾ غلبت الروم * في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفلبون * في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم * وعد الله لا يخلف الله وعده ﴿٩٦﴾ وقوله : ﴿ لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحا قريبا ﴾ ﴿٩٧﴾ ، وقوله : ﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ويمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا ﴾ ﴿٩٨﴾ ، وغير ذلك من الأنباء التي وقعت فعلا . كل هذه الغيوب لا يعلمها إلا الله سبحانه ، ولا يعقل إلا أن تكون موحاة للنبي من قبل علام الغيوب .

وكذلك سائر ما يحتويه القرآن والحديث من علوم تتعلق بالعقائد والعبادات والمعاملات ، بما فيها من الحكمة والخير والكمال والتمام وصلاحياتها لكل زمان ومكان

(٩٥) يونس : ٣٧ - ٣٨ .

(٩٦) الروم : ١ - ٦ .

(٩٧) الفتح : ٢٧ .

(٩٨) النور : ٥٥ .

كل ذلك يعجز عنه بشر ، ولا يصح إلا أن تكون من الله سبحانه أنزلها على رسوله ﷺ بطريق الوحي .

٢ - والطريق الثاني لإثبات النبوة يكون بالكشف عن حقيقة النبوة وتعريفها . ذلك أننا لا نستطيع بعقولنا أن نعلم الاعتقاد الحق والعمل الصالح ماهو وهدى الله الذى يهدى به الناس على يدى النبي فيخرجهم من الظلمات إلى النور . ولا يكون ذلك إلا لنبي صادق مصدق . وكل ذلك حصل للنبي ﷺ فنعمل ما لم يفعله ﷺ غيره من البشر . كما قال تعالى ﴿ يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ﴾ (٩٩) .

٣ - وهنالك طريق عقلى خارج عن نطاق المعجزة ، بأن يقال لمن ينكر النبوة : إنكم تحكمون بحل بعض الأشياء وحرمة بعضها . فهذا الحكم بالتحليل والتحريم ، هل هو من عندكم افتراء على الله فى ادعائكم حق التحليل والتحريم وليس هذا من حقكم ، فلم يبق إلا أنها من عند الله ، وإلا فمن أين جاءتكم إذن ؟ إنه لا بد وأن تكون هذه الأحكام من عند الله سبحانه عن طريق رسول أو نبي يبعثه الله . قال الله تعالى ﴿ قل رأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا . قل الله أذن لكم أم على الله تفترون ﴾ وماظن الذين يفترون على الله الكذب يوم القيامة إن الله لدو فضل على الناس ولكن أكثرهم لا يشكرون ﴾ (١٠٠) .

حقيقة المعجزة :

وإذا كانت المعجزة دليلا على صدق النبي ، فما حقيقة هذه المعجزة ؟ عرفها علماء الكلام بأنها : « ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله » (٣) .

ونقل المكلاقي عن الإمام الأشعري تعريفها بأنها فعل الله يقصد بها التصديق أو قائل

(٩٩) يونس : ٥٧ .

(١٠٠) يونس : ٥٩ - ٦٠ .

(١٠١) الأبي : المواقف شرح الجرجاني : ص ٥٤٧ والامدى : غاية المرام : ص ٣٣٣ .

مقام الفعل يتجه فيه التصديق «(١٠٢) . ويعرفها القاضي (١٠٣) ، من المعتزلة كذلك بما لا يخرج عن هذين التعريفين .

وشروطها كما حددها الإيجي سبعة (١٠٤) :

- (١) أن تكون فعلا لله تعالى أو مايقوم مقام الفعل .
- (٢) أن تكون خارقة للعادة .
- (٣) أن تتعذر معارضتها . وتلك حقيقة الإعجاز . أى أن يتحدى النبي الناس أن يأتوا بمثله .
- (٤) أن تظهر على يد مدعى النبوة ليعلم أنها تصديق له في دعواه .
- (٥) أن تكون موافقة للدعوى ليكون ظهورها دليلا على صدقه ، ونازلا منزلة التصريح بتصديق الله إياه .
- (٦) أن لا تكون المعجزة مكذبة له في دعواه .
- (٧) أن لا تكون متقدمة على الدعوى ، بل مقارنة لها لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل .

ولا نريد أن ندخل في تفصيل هذه الشروط وخلاف العلماء فيها ، إذ إن الذى يهمنا فى بحثنا هو أن المعجزة دليل صدق طريق الوحي أو النبوة كطريق من طرق المعرفة . وإذا كانت المعجزة مصدقة للنبي بأنه نبي ، فمن أى وجه يكون هذا التصديق أو كيف تكون ملزمة للخصم ، الذى لا يعترف بالوحي ، طريقا للمعرفة ، بل غاية مايعترف به من طرق المعرفة الحس والعقل ؟ وهذا ماذكره علماء الكلام تحت مسألة وجه دلالة المعجزة على صدق النبي .

وجه دلالة المعجزة على صدق النبي :

اختلفت عبارة علماء الكلام من أهل السنة والمعتزلة والفلاسفة فى وجه دلالة

(١٠٢) المكلاقي : لباب العقول : ص ٣٥١ .

(١٠٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة : ص ٥٦٨ .

(١٠٤) الإيجي : المواقف : ص ٥٤٧ - ٥٤٨ ، الجويني : لمع الأدلة : تحقيق د . فوقيه حسين ، ط . الهيئة العامة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٥ : ص ١١٠ .

المعجزة على صدق النبي ، هل هي دلالة عقلية أم غير عقلية ؟ وإذا كانت غير عقلية فماذا عساها أن تكون ؟ ونجمل القول فيما قالوه فنقول :

ذهب أهل السنن ، هل هي دلالة عقلية أم غير عقلية ؟ وإذا كانت غير عقلية فماذا عساها أن تكون ؟ ونجمل القول فيما قالوه فنقول :

ذهب أهل السنة عموما إلى أن دلالة المعجزة على صدق النبي دلالة عادية . ويعنون بالعادية أنها ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ، ودلالة إحكامه وإتقانه على كونه عالما بما صدر عنه ، فإن الأدلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ، ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها ، وليست المعجزة كذلك ، فإن خوارق العادات تقع عند قيام الساعة ولا إرسال في ذلك الوقت ، وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء ، من غير دلالة على صدق مدعى النبوة . كما أنها ليست دلالة سمعية ، لتوقفها على صدق النبي ، وهذا دور والدور باطل . فسر الإيجي الدلالة العادية على مذهب الأشاعرة فقال : « هي إجراء الله عاداته بخلق العلم بالصدق عقبيه أى عقيب ظهور المعجزة : فإن إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان ممكنا عقلا ، فمعلوم انتفاؤه عادة ، فلا تكون دلالة عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب ، بل تكون عادية ... وندعى في إفادته العلم بالضرورة العادية » (١٠٥) .

واعتبر الجويني من الأشاعرة العلم الحاصل بظهور المعجزة على يد مدعى النبوة شبيها بالبداهيات التي تحدث في العقل . وقال في مانصه : « إن وجه دلالة المعجزة يقرب من إشعار قرائن الأحوال بالعلوم البديهية » (١٠٦) .

واعتبرها كذلك نازلة منزلة التصديق بالقول (١٠٧) . وإلى هذا أيضا ذهب

(١٠٥) الإيجي : المواقف : ص ٥٥٠ .

(١٠٦) الجويني : البرهان في أصول الفقه . مخطوط بدار الكتب المصرية القاهرة لوحة ٢٣ .

(١٠٧) الجويني : لمع الاعتقاد : ص ١١١ والإرشاد لتحقيق د . محمد يوسف موسى مكتبة الخانجي : القاهرة ١٩٥٠ : ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

(١٠٨) الأمدى : غاية المرام : ص ٣٢٩ .

الأمدي (١٠٨) ، والشهر ستاني (١٠٩) ، والقاضي (١١٠) عبد الجبار من المعتزلة .

وذهب آخرون إلى أنها عقلية ، منهم ابن خلدون في مقدمته إذ يقول : « دلالة المعجزة على الصدق عقلية » (١١١) . وقد نقل المكلاقي كلاما شبيها بهذا فقال : « آية الخارقة إذا ظهرت على يد المتحدى بها ، دلت لا محالة على أنه مستجاب في دعواه وأن له عند الله تعالى حالة صدق . ومن كان عند الله تعالى بهذه المنزلة يستحيل أن يكون كاذبا على الله سبحانه وتعالى .. دليل الصدق لا يجوز أن يكون دليلا على الكذب » (١١٢) .

والفلاسفة المسلمون يفسرون المعجزة تفسيراً عقلياً ، إذ هي لا تخرج عن تصرف النبي بمخيلته وعقله في عالم العناصر ، ومن ثم فدالتها بطريق العقل ، فحيث توجد المعجزة المقترنة بدعوى النبوة يلزم التصديق بضرورة العقل . ولذلك نجد ابن رشد (١١٣) لم يعجبه مسلك المتكلمين بالاستدلال بالمعجزة على صدق النبي ، من حيث دلالتها العادية أو الوضعية النازلة منزلة التصديق بالقول . ويرى أنه لا بد من أن تدل المعجزة على صدق النبي بطريقة قطعية وبخاصة في أول رسالة إلهية ، لأنه لم يسمع بعد ولم يتواتر أن كل من ظهرت المعجزة على يديه فهو نبي . ومن ثم يرى أن المعجزة تدل بطريق العقل على صدق النبي ، وأن طريق المتكلمين تنفع الجمهور لأنها تركز على المعجز البراني - كما سماه ويعني به المعجزات الحسية - وتضع مقدمات لاتصلح للبرهان إذ يجعلون المعجزة علامة على صدق النبي بمنزلة القول ومن أين يظهر لنا أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسول ؟ لا يصح أن يكون بالسمع كما لا يصح أن يكون بالعقل ، إذ العقل ليس يمكنه أن يحكم

(١٠٩) الشهر ستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام . نسخة مصورة عن طبعة سابقة حررها الفردجيوم : ص

٤٢١ .

(١١٠) القاضي عبد الجبار : المغني ج ١٥ (النبوات) ص ١٦٨ وشرح الأصول الخمسة : ٥٧١ .

(١١١) ابن خلدون : مقدمة . طبعة عبد السلام شقرون القاهرة : ص ٤١٦ .

(١١٢) المكلاقي : لباب العقول : ص ٣٥٢ - ٣٥٣ .

(١١٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة (فلسفة ابن رشد) تحقيق د . مصطفى عمران ط ٣ المطبعة

المحمودية القاهرة ١٩٦٨ : ص ١٢١ - ١٢٩ ، محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ط ٢ دار المعارف القاهرة ١٩٦٨ : ص ١٧٣ فمابعداها .

أن هذه العلامة هي خاصة بالرسول إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ، ولم تظهر على أيدي سواهم . وقول المتكلمين كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو نبي ، إنما تصح بعد الاعتراف بوجود رسل ومعجزات . والجواز العقلي عنده هنا لا يكفي . ولذلك يرى أن المعجزة ينبغي لتدل على صدق النبي دلالة عقلية قاطعة ، أن تكون معجزة مناسبة للنبوة أي أن تكون وحيا ، كالقرآن ، فهو معجزة عقلية خالدة يدل على صدق أنه معجزة مناسبة للنبوة أي أن تكون وحيا ، كالقرآن ، فهو معجزة عقلية خالدة يدل على صدق أنه موحى به من عند الله سبحانه . يقول ابن رشد : « وبالجملة ، متى صح أن الرسول موجودون ، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم ، كان المعجز دليلا على تصديق النبي ، أعني المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي سمي بها النبي نبيا ، ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل هذا المعجز البراني ، وهو طريق الجمهور فقط ، والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء ، فإن تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور ، لكن الشرع إذا تؤولم وجُد أنه إنما اعتمد المعجز الأهلئ والمناسب لا المعجز البراني » (١١٤) .

والتحقيق :

أن الخلاف في وجه الدلالة لا يغير من حقيقة أن المعجزة دالة على صدق النبي دلالة قاطعة . سواء كانت بطريق العادة أو العقل . ولكن لابد أن نشير إلى أن أهل السنة حينما جعلوا وجه دلائها عادية إنما كانوا يدافعون عن تصور إسلامي وعقيدة صافية في علاقة المخلوق بالخالق ، والمعجزة مخلوقة لله سبحانه ، فإذا قالوا إنها ليست عقلية صريحة كأنما يشيرون إلى عدم الضرورة العقلية التي توجب على الله أن يخلق المعجزة من أجل تصديق النبي ، لأن النبوة نفسها في نظر أصحاب الاتجاه العقلي ضرورة عقلية ، تربطها بالله علاقة المسبب بالسبب . وعلاقة المعلول بالعلة ، بل إن النبوة واجبة عقلا عند هؤلاء ، فاصطلاح العادة اصطلاح ديني محبب إلى أهل السنة دقة منهم لفهم العلاقة بين الله سبحانه ومخلوقاته . هذه ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن

(١١٤) ابن رشد : الكشف : ص ١٣٤ .

قولهم إنها عادية وليست عقلية أى بالمفهوم العقلي السائد آنذاك ، وهو دلالة العقل الضرورية التى لا يمكن التشكيك بها بحال من الأحوال ، والتى تأثر بها الفكر الإسلامى من الفكر اليونانى الوافد ، ولذلك قالوا إنها ليست عقلية بمعنى أنها ليست كدلالة الفعل ، على الفاعل ، ولا الأحكام والدقة على العلم .

إن كنا لا نخالف ابن رشد فى اعتبار القرآن أسمى نوع من أنواع المعجزات ، دالا على صدق النبوة وعلى الوحي طريقا للمعرفة ، بما احتواه القرآن من أوجه الإعجاز ، من تحييد ومن علم بالغيب الماضى والمستقبل ومن تشريع وهدى ، ولفظ فصاحة وبيان ، إلى غير ذلك إلا أننا لسنا معه فى نقده للمتكلمين . لأن نقده غاية مانقدر له فيه أنه سليم فى أول رسالة ونبوة على وجه الأرض . ولكننا نعلم أن الله سبحانه بعث آدم نبيا ولم يكن بعد على وجه الأرض بشر . ثم بعد ذلك معنا تجويز العقل فالعقل لا يحيل إرسال نبي ، والوقوع تحقق لهذا الجواز العقلي . ثم إن وجود أنبياء من القضايا المشهورة على مر التاريخ البشرى . ومع ذلك فإن النبي يسنده الله بمعجزة مقارنة لدعوا النبوة . فالمعجزة سواء كانت برانية أو أهلية تدل على صدق النبي . ولكن المعجزات البرانية أو الحسية كانت تتناسب وطبيعة الرسالات الخاصة للأقوام المخصوصين من الزمان والمكان المخصوصين . أما معجزة النبي ﷺ فكانت من طبيعة الوحي . ومناسبة للنبوة العامة الخالدة . وعلى كل حال فإن المعجزة تتناسب وطبيعة الرسالة ، فكلما النوعين من أنواع المعجزة البراني والأهلي مناسب لطبيعة كل من نوعي الرسالة : الرسالة الخاصة والرسالة العامة ، فالبراني يناسب الرسالات الخاصة والأهلي يناسب بالرسالة العامة الخاتمة . ومن ثم هيا الله سبحانه طريق التواتر فى نقل هذه المعجزة وهى معجزة القرآن . وجعل الله سبحانه المعجزات الأخرى مثبتة ومطمئنة ومسلية لقلب النبي ﷺ وللمؤمنين .

وإذا مارجعنا إلى المفهوم الصحيح للعقل ونظيره واستدلالة وابتعدنا عن الاختصار على أن الدلالة لا تكون عقلية إلا إذا كانت على طريق المناطقة والفلاسفة ، فإننا نستطيع أن نقول إن ماعناه المتكلمون بقولهم دلالة عادية هو أيضا دلالة عقلية ، لأن العقل يكون قوانينه ممافيه من استعداد ومن خلال علاقته بعالم الشهادة وممافيه من محسوسات ومايصله من أخبار . ولذلك قال الآمدى وهو يوافق سائر الأشاعرة فى اعتبار وجه الدلالة عاديا ، مامفاده ، أنه لا فرق بين أن تسمى عادية أو عقلية .

قال : « وقد يكون التعريف للصدق ، بإظهار المعجزات على يد مدعى النبوات على وجه تدين له العقول السليمة بالإذعان والقبول .. فإذا ماظهر ذلك على يده مقارنا لدعوته قطع كل عقل سليم ولب مستقيم بتصديقه في قوله وتحقيقه ، وأذعن إلى اتباعه وتقليده ، إذ العقل الصريح يقتضى بأن ظهور الخارق للعادة مقارنا لدعوته وعجز الناس عن معارضته مع توفر دواعيهم على مقابله أو إفحامه في رسالته ، ينهض دليلا قاطعا على صدق مقالته (١١٥) » والحقيقة أن دلالة التصديق بالفعل كدلالة التصديق بالقول . ثم أليست دلالة التصديق بالقول دلالة وضعية وعقلية في آن واحد ، إذ ماقيمة القول أو الخطاب ما لم يكن له معنى في العقل ؟ وهذا مادعا السيد رشيد رضا إلى أن يجمع بين كونها عقلية ووضعية ، لأنه من المعلوم الذي لا مرأى فيه أن الذين آمنوا بالرسول في عصرهم ، وبعد عصرهم من العقلاء والأذكياء وجدوا في أنفسهم اعتقادا ضروريا بأن ظهور مالا يقدر عليه غير الله تعالى على أيديهم عقب ادعائهم ما ادعوه وطلبهم من الله أن يصدقهم بمعجزة فيه دليل على أنه هو الذي فعل لأجل تصديقهم (١١٦) . ثم ألم يجعل القرآن ، وهو معجزة سيدنا محمد ﷺ وجه دلالته على تصديق نبوته عقليا بصريح القرآن إذ قال سبحانه :

﴿ إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ﴾ (١١٧) ، وقال سبحانه : ﴿ وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون ﴾ (١١٨) .

بل يجعل القرآن المعجزة برهانا على صدق النبوة إذ قال سبحانه لموسى عليه السلام معلقا على أنه أعطاه معجزتين ؛ انقلاب العصا حية وإدخال اليد في الجيب فتخرج بيضاء من غير سوء : ﴿ فذالك برهانان من ربك إلى فرعون وملئه إنهم كانوا قوما فاسقين ﴾ (١١٩) . ويقول سبحانه على لسان رسول الله ﷺ ملزما قومه بالمعجزة العقلية وهى القرآن : ﴿ فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون ﴾ (١٢٠) .

(١١٥) الأمدى : غاية المرام : ٣٢٧ - ٣٢٨ .

(١١٦) السيد رشيد رضا : تفسير المنار ج ١ الهيئة العامة القاهرة ١٩٧٢ : ص ١٨٢ .

(١١٧) يوسف : ٢ .

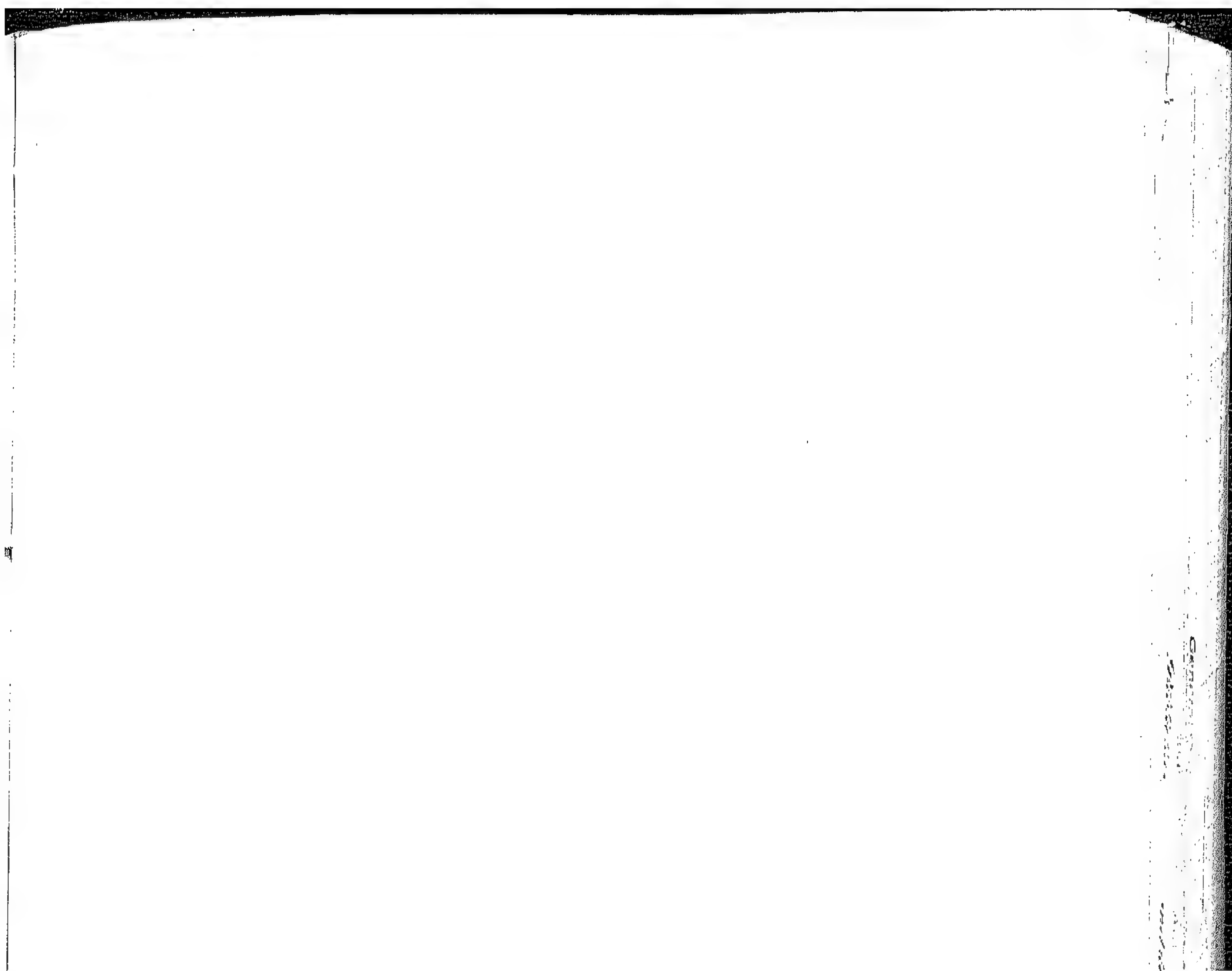
(١١٨) العنكبوت : ٤٣ .

(١١٩) القصص : ٣٢ .

(١٢٠) يونس : ١٦ .

ثم أليست قرائن الحال للنبي مع ظهور المعجزات على يديه أيضا مما يدخل في استدلال العقل ، واعتبار المعجزة القضية النهائية الفاصلة والقاطعة في صدق النبوة من تلك القرائن حقائق التاريخ وإرسال الأنبياء ، وحديث النبي عن الماضي والمستقبل حديثا صادقا . ووضوح سيرة النبي وأخلاقه واشتغاره بالصدق والأمانة . وما عند أهل الكتب السماوية السابقة من تبشير به ، وما يفترون بحاله من حوادث ... إلى غير ذلك من القرائن والأحوال الدالة على صدقه . وعلى هذا فالاستدلال على الوحي إنما يكون بالعقل ، إذ العقل هو الذي يقود إلى معرفة الله ووحيه (١٢١) .

(١٢١) د . محمود زقزوق : المنهج الفلسفي : ص ١٦٧ .



الفصل الثالث كيفية الوحي

إن حقيقة المعرفة النبوية عن طريق الوحي ، هي أن الله سبحانه يختار عبدا من عباده ، يختصه بإبلاغه مراده بأن يوحى إليه ما يبلغه لقومه ، كما هو الحال بالنسبة لجميع الأنبياء ماعدا رسولنا محمد ﷺ ، فقد كانت مهمته بتبليغ جميع البشر ، وكان رسولا للثقلين - الإنس والجن - . وعلى ذلك فمصدر هذه المعرفة رباني وطبيعتها ربانية ، وليس للبشر فيها دخل وليس بكسبهم ، ومن ثم فهي علم رباني عن طريق نبي من البشر ، كما قال سبحانه : ﴿ والنجم إذا هوى ﴾ ماضل صاحبكم وما غوى ﴾ وما ينطق عن الهوى ﴾ إن هو إلا وحي يوحى ﴾ علمه شديد القوى ﴾ (١٢٢) . فهي إذن تعليم من الله لنبيه . أما كيفية هذا التعليم فلا نستطيع أن نعرفها إلا إذا كان عن طريق ما يبلغنا عنه النبي مبا يراه في كيفية تعليم الله له ، وقد شاهد بعض الناس الملك جبريل ولكن تلك المشاهدة كانت غير كافية إلا بإخبار النبي أن الذي شاهده إنما هو جبريل عليه السلام . فقد ثبت في الصحيح أن جبريل عليه السلام جاء على هيئة رجل فسأل النبي ﷺ وهو جالس مع أصحابه عن الإسلام والإيمان والإحسان وأشرط الساعة ثم أدبر ، فقال النبي ﷺ ردوه : فلم يروا شيئا فقال : « هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم » (١٢٣) .

ولذلك فإن كيفية الوحي تعتمد على النص ، وربما تظهر آثار نزول الوحي لمن عند النبي ولكن حقيقة الإيحاء يعلمها النبي ويخبر عما يستطيع الإخبار عنه منها . ولكن فلاسفة المسلمين لم يقفوا عند النص في هذه المسألة وتبعوا لفهم النبوة على أساس مدرسة الإلشراق الفلسفي ، فسروا كيفية الوحي وتبعهم في هذا بعض المفكرين المسلمين . ولبيان هذه القضية نبدأ بكيفية الوحي طريقا للمعرفة النبوية كما في الكتاب والسنة لتكون هذه النظرة هي المرجع الذي نرجع إليه في بيان انحراف تفسير المدارس الفكرية والفلسفية لكيفية الوحي .

(١٢٢) النجم : ١ - ٥ . (١٢٣) ابن حجر : فتح الباري شرح صحيح البخاري : ١١٤/١ .

١ - كيفيته في القرآن :

ورد لفظ الوحي في القرآن في ستة مواضع كلها إعلام من الله تعالى إلى الأنبياء ، وهذا هو الذي نبحث في كيفيته . وقد عبر القرآن عن فعل الإيحاء بالإنزال وعن الموحى بالتنزيل ، فقال سبحانه : ﴿ إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ﴾ (١٢٤) ﴿ نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان ﴾ (١٢٥) ، ﴿ تنزيل من رب العالمين ﴾ (١٢٦) .

عبر عنه بالإلقاء فقال سبحانه : ﴿ انا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً ﴾ (٤) .

كما عبر عنه بالتكليم فقال سبحانه : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء ﴾ (١٢٨) وفي هذه الآية يبين الحق سبحانه أنه يختص بكلامه من شاء من عباده وجعل الوحي هنا نوعاً من أنواع كلام الله للأنبياء ، كما جعله قسيماً لنوعين آخرين من التكليم ، وهما التكليم من وراء حجاب ، والتكليم بواسطة ملك يرسله إليه فيبلغه ما يشاء الله عز وجل أن يبلغ . كما عبر القرآن عن الوحي قسيماً للتكليم كما في قوله تعالى : ﴿ إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان وآتينا داود زبوراً ﴾ ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليماً ﴾ (١٢٩) .

(١٢٤) يوسف : ٢ .

(١٢٥) آل عمران : ٣ - ٤ .

(١٢٦) الحاقة : ٤٣ والواقعة : ٨٠ .

(١٢٧) المزمل : ٥ .

(١٢٨) الشورى : ٥١ .

(١٢٩) النساء : ١٦٣ - ١٦٤ .

ونفهم من ذلك كله أن الوحي في الآية الأولى - في سورة الشورى ٥١ - قسم من أقسام التكليم العام والتكليم العام هو إيصال المعنى أى طريق . أما في الموضع الثانى - فى آيتى النساء ١٦٣ ، ١٦٤ - فالوحي قسم التكليم بالمعنى الخاص والتكليم بالمعنى الخاص هو القسم الثانى من التكليم العام فى آية الشورى المشار إليه بقوله تعالى « من وراء حجاب » ، وهو نفسه المقصود من قوله تعالى « وكلم الله موسى تكليما » ، ومن سائر الآيات فى القرآن التى تشير إلى تكليم الله تعالى لموسى عليه السلام . وعلى هذا فتكليم الله للأنبياء أعم من أن يكون بطريق الوحي ، إذا كان المقصود بالوحي نوعا من الإعلام يجده النبى فى نفسه بلا واسطة أو كان بمعنى أن يوحى الملك جبريل إلى النبى بما يشاء الله . والذى يهمنا ونحن نتحدث عن كيفية تكليم الله بالمعنى العام لنبىه أو المعنى العام للوحي على أن المقصود به طريق من طرق المعرفة مصدره هو الله سبحانه ، ويتلقاه نبى يختاره عز وجل لتبليغ مراده للناس . وقد فلنا إن هذه الكيفية لا نستطيع أن نحس بها أو أن ندلى فيها بعلم ذى قيمة لأنها ليست من طبيعة عالم الشهادة التى تخضع لقوانين المادة والعقل وإنما حقيقة هذا الاتصال ندين بها للنبى نفسه الذى يصف لنا هذه الكيفية ، والله سبحانه الذى اختار النبى كى يبلغ الناس رسالته ونجد فى القرآن الكريم والسنة الشريفة كفيات ، لا بد أن نقف عندها ولا نتجاوزها لأن فى ذلك استقامة البحث وسلامته .

والقرآن أخبرنا بالكفيات أو الطرق التالية للوحي :

قال تعالى :

١ - ﴿ إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وإتينا داود زبوراً ﴾ ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليماً ﴿ (١٣٠) .

٢ - ﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ، فلما تجلى ربه للجبل

(١٣٠) النساء : ١٦٣ - ١٦٤ .

جعل دكا وخر موسى صعبا فلما أفاق قال سبحانهك تبت إليك وأنا أول المؤمنين »
قال ياموسى إلى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى فخذ ما آتيتك وكن من
الشاكرين » وكتبنا له فى الألواح من كل شىء موعظة وتفصيلا لكل شىء فخذها
بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها سأريكم دار الفاسقين ﴿١٣١﴾ .

٣ - ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل
رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء ﴾ ﴿١٣٢﴾ .

٤ - ﴿ فلما جاءها نودى أن بورك من فى النار ومن حولها وسبحان الله رب
العالمين ياموسى إنه أنا الله العزيز الحكيم ﴾ ﴿١٣٣﴾ ، ﴿ فلما أتاها نودى
بأرسى ﴾ ﴿١٣٤﴾ .

٥ - لقد سمى ماينزل على النبى ومن معارف وعلوم يبلغها الله له عموما وحيا
فقال تعالى ﴿ وما ينطق عن الهوى » إن هو إلا وحي يوحى ﴾ ﴿١٣٥﴾ .

قال الإمام أحمد شارحا قوله الله عز وجل ﴿ إن هو إلا وحي يوحى ﴾ : « سمي
الله القرآن وحيا » ﴿١٣٦﴾ .

نأخذ من الايات السابقة أن الله عز وجل ذكر ثلاث كيفيات للوحى أو لتكليمه
أو إبلاغه للنبى ما يريد .

الكيفية الأولى : أن يكلمه « وحيا » الوحى : إعلام فى خفاء وذلك بأن يعلمه
الله سبحانه بأن يقذف فى قلبه علما يجده النبى ويشعر بأن هذا العلم طرأ عنده ، ولم
يكن يملكه قبل ذلك ، ولم يكن يتوقعه ، ويكون فى هذا العلم بينة للنبى بأنه على

(١٣١) الأعراف : ١٤٣ - ١٤٥ .

(١٣٢) الشورى : ٥١ .

(١٣٣) المل : ٨ - ٩ .

(١٣٤) طه : ١١ .

(١٣٥) النجم : ٣ - ٤ .

(١٣٦) الإمام أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية . انظر د . النشار ، د . عمار طالبي : عقائد السلف ،
دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٧٠ ص د

حق . وأنه يقول مايقوله لا بصفته البشرية كسائر البشر وإنما بصفته متميزا عنهم بهذا العلم ، وهو المقصود بقوله تعالى « وحيا » في الآية الثالثة .

الكيفية الثانية : أن يكلمه من وراء حجاب مباشرة وبلا واسطة ويسمعه صوتا ، أو كلاما مفهوما للنبي من غير أن يرى النبي ربه سبحانه . ويقوم الله سبحانه لنبيه الحجة أو المعجزة كي يصدق النبي بأنه نبي . أما كيفية هذا التكليم فلا داعي للخوض فيها لأنها غيب ، وقد خاض فيها علماء الكلام والمفسرون ، فالمعتزلة رأوا أن التكليم فعل من أفعال الله تعالى كالتعليم والكلام ما يكون به . وذهب الجمهور من أهل السنة والجماعة إلى أن كلام الله تعالى صفة من صفاته القديمة تتعلق بجميع مافي علمه ولا داعي لهذا الخوض . وتكليم الله لرسله وإعلامهم بما شاء من علمه وهذا الإعلام هو التكليم ولايجوز لنا البحث في كيفية كلامه سبحانه القديم ولا عن كيفية تكليمه لرسله ، إلا ماورد فيه نص فنكتفى بالنص . والنص أثبت أن الله سبحانه كلم موسى تكليما . وهذه الكيفية نأخذها من آيات السابقة ، الأولى والثانية والثالثة والرابعة .

الكيفية الثالثة : أن يرسل الله سبحانه رسولا ، أى ملكا إلى النبي فيبلغه ما يريد وإلى هذه الكيفية عموما أشارت الآية الثالثة فيما سبق .

وصورة هذا الإنزال كما جاءت في القرآن الكريم لها وجهان :

الوجه الأول : أن يرسل الله سبحانه الملك على صورته الملائكية المرئية أو على هيئة رجل يراه النبي وقد يراه أو يحس به من عند النبي . ونزول الملائكة ليس أمرا مستغربا ، إذ هم مخلوقات لله تنفذ أمره وتوكل بأمره ، وتنزل إلى الأرض كما قال سبحانه : ﴿ وَنَزَّلَ الْمَلَائِكَةَ تَنْزِيلًا ﴾ (١٣٧) ، ﴿ وَمَا نُنَزِّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ﴾ (١٣٨) ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَبَى ﴾ (١٣٩) ، يدل على أن النبي ﷺ رأى جبريل عليه السلام ليلة المعراج كما رآه على هيئته كذلك يوم أن جاءه في غار حراء ثم لما خرج سد عليه الأفق كما قال تعالى : ﴿ عِلْمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ﴾ (١٤٠) .

(١٣٧) الفرقان : ٢٥ . (١٣٩) النجم : ١٣ - ١٤ .

(١٣٨) مريم : ٦٤ . (١٤٠) النجم : ٥ - ٩ .

والوجه الثاني : بأن ينزل عليه الملك فلا يراه وإنما يكون نزوله روحيا على قلب النبي . كما قال تعالى : ﴿ قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين ﴾ (١٤١) ، ﴿ نزل به الروح الأمين » على قلبك لتكون من المنذرين ﴾ (١٤٢) ، ﴿ قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين ﴾ (١٤٣) .

ونلاحظ أن هذه الكيفيات تعم جميع الأنبياء بعموم الآيات السابقة ، وإن كان فيها تخصيص فليس في الاختصار على كيفية واحدة ، وإنما في التأكيد على كيفية في حق نبي دون الكيفيات الأخرى ودون الأنبياء الآخرين ، فأكثر ماخص به موسى عليه السلام من الكيفيات بشكل مؤكد في القرآن التكليم من وراء حجاب ، إذ أول ماكلفه ربه كان بهذه الكيفية وأكد الله سبحانه هذه الكيفية بأن أكد التكليم بقوله « وكلم الله موسى تكليما » كما في الآية الأولى - مما سبق ذكره - .

أما رسولنا ﷺ فقد أكد القرآن في حقه بكثرة الكيفية الثالثة وهي بإنزال جبريل بالوحي إليه .

٢ - كيفية الوحي كما وردت في السنة الشريفة :

ورد في كيفية الوحي الأحاديث التالية ، وهي كلها لا تخرج عن الكيفيات السابقة الثلاث : الوحي ، والتكليم من وراء حجاب ، وإرسال ملك يوحى بإذنه للرسول مايشاء الله سبحانه . ومما ورد في ذلك قوله ﷺ :

١ - قال الحافظ محمد بن إسحق بن خزيمة : ^(١٤١) عن أبي هريرة وعن ربيع بن خراشي عن حذيفة قالا : قال ﷺ : « يجمع الله الناس فيقوم المؤمنون حتى تزلف

(١٤١) النحل : ١٠٢

(١٤٢) الشعراء : ١٩٣ - ١٩٤ .

(١٤٣) البقرة : ٩٧ .

(١٤٤) ابن خزيمة : كتاب التوحيد واثبات صفت الرب عز وجل / ط ٢ دار الفكر ، القاهرة ١٩٧٣ : ص ١٣٩ - ١٤٩ .

(١٤٥) قال ابن خزيمة : « ثنا علي بن المنذر قال : ثنا محمد بن فضل قال : ثنا أبو مالك وهو سعد بن طارق عن أبي هريرة وعن ربيع بن خراشي » وثنا : اختصار لقول المحدث حدثنا .

الجنة فيأتون آدم فيقولون : ياأبانا استفتح لنا الجنة فيقول : هل أخرجكم من الجنة إلا خطيئة أبيكم ؟ فيقول : لست بصاحب ذلك ، إعمدوا إلى ابني إبراهيم خليل ربه فيقول إبراهيم : لست بصاحب ذلك إنما كنت خليلًا من وراء وراء ، اعمدوا إلى ابني موسى الذي كلمه الله تكليما فيأتون موسى « فذكروا الحديث بطوله .

٢ - أخرج ابن خزيمة بسنده عن أنس بن مالك يحدثنا عن ليلة الإسراء بالنبي ﷺ ... الحديث إلى قوله : « ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما شاء فأوحى إليه فيما أوحى خمسين صلاة على أمته » (١٤٥).

الحديث يستدل له من يرى أن الدنو هنا من قبل الله عز وجل ، وأنه أوحى إلى سيدنا محمد ﷺ ما أوحى بدون واسطة وهذا الدنو والتدلى المذكوران في الحديث غير دنو جبريل عليه السلام وتدليه .

٣ - أخرج ابن خزيمة أيضا بسنده عن النواس بن سمعان قال : قال رسول الله ﷺ « إذا أراد الله عز وجل أن يوحى بالأمر تكلم بالوحي . فإذا تكلم أخذت السموات منه رجفة أو قال رعدة شديدة خوفا من الله تعالى ، فإذا سمع بذلك أهل السموات صعقوا وخرروا لله سُجُدا ، فيكون أول من يرفع رأسه جبريل عليه الصلاة والسلام فيكلمه الله من وحيه بما أراد ، ثم يمر جبريل على الملائكة كلما مر بسماء سماء سألها ملائكتها ماذا قال ربنا يا جبريل ؟ فيقول جبريل عليه السلام : قال الحق وهو العلي الكبير . فيقولون كلهم مثل ما قال جبريل فينتهي جبريل بالوحي حيث أمره الله » (١٤٦) .

٤ - أخرج البخاري (١٤٧) بسنده عن عائشة رضي الله عنها أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله كيف يأتيك الوحي ؟ فقال

(١٤٦) روى هذا الحديث أيضا ابن أبي حاتم بسنده كما ذكره العماد ابن كثير في تفسيره وهو مقارب لحديث أبي هريرة عند البخاري ومسلم وأبي داود .

انظر المرجع السابق : ص ١٤٤ - ١٤٥ والتخريج في الهامش للشيخ محمد خليل الغراس .

(١٤٧) البخاري : شرح ابن حجر المسمى بفتح الباري : ١٨/١ .

رسول الله ﷺ : « أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس (١٤٨) وهو أشد على فيفصم (١٤٩) عنى وقد وعيت عنه ما قال ، وأحيانا يتمثل لى الملك رجلا فيكلمنى فأعنى ما يقول » قالت عائشة رضى الله عنها : ولقد رأيته ينزل عليه الوحي فى اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقا (١٥٠).

وقد حمل ابن حجر هذا الحديث على غالب ما يأتية الوحي بهذين الطريقين .

٥ - وقد وردت كيفيات أخرى منها : الرؤيا الصالحة والنزول بالصفة الملائكية كما فى حديث بدء الوحي كما فى رواية البخارى (١٥١) بسنده عن عائشة ، أم المؤمنين ، رضى الله عنها ، أنها قالت : « أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة فى النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبيب إليه الخلاء ، وكان يخلو بغار حراء ، فيتحنث فيه - وهو التعب - الليالى ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة ، فيتزود لمثلها ، حتى جاءه الحق وهو فى غار حراء ، فجاءه الملك ، فقال : اقرأ . قال : ما أنا بقارئ . قال : فأخذنى فغطى حتى بلغ منى الجهد ، ثم أرسلنى فقال : اقرأ قلت ما أنا بقارئ ، فأخذنى فغطى الثانية حتى بلغ منى الجهد ثم أرسلنى فقال : اقرأ فقلت : ما أنا بقارئ فأخذنى فغطى الثالثة ثم أرسلنى فقال : ﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق ﴾ خلق الإنسان من علق ﴾ اقرأ وربك الأكرم ﴾ فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده ، فدخل على خديجة بنت خويلد رضى الله عنها فقال : زملونى زملونى فزملوه حتى ذهب عنه الروح ، فقال لخديجة وخبرها الخبر : لقد خشيت على نفسى . فقالت خديجة : كلا والله ما يخزيك الله أبدا ، إنك لتصل الرحم ، وتحمل الكل ، وتكسب المعدوم ، وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق . فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى - ابن عم خديجة - وكان امرأ تنصر فى الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبرانى ، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب ، وكان شيخا كبيرا قد عمى ، فقالت له خديجة : يا ابن عم اسمع من ابن

(١٤٨) صلصلة الجرس : صوت وقوع الحديد على بعضه كما فى صوت الجرس الذى يعلق فى رؤوس الدواب .

(١٤٩) يفصم : فى الأصل يقطع بإبانة والمقصود بها هنا يفارق ليعود .

(١٥٠) يتفصد : من الفصد وهو قطع العرق لإسالة الدم وتفصد الجبين مبالغة فى كثرة العرق .

(١٥١) المرجع السابق : ص ٢٢ .

أخيك ، فقال له ورقة : يا ابن أخي ماذا ترى ؟ فأخبره رسول الله ﷺ خبر ما رأى . فقال له ورقة : هذا الناموس الذي نزل الله على موسى ، يا ليتني فيها جذعا ، ليتني أكون حيا إذ يخرجك قومك . فقال رسول الله ﷺ : أو مخرجي هم ؟ قال : نعم . لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي ، وإن يدركني يومك أنصرك نصرًا مؤزرًا ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي .

٦ - أما رؤية النبي للملك على صورته الملائكية فقد ثبت عند البخاري في الصحيح عن جابر بن عبد الله الأنصاري أن النبي ﷺ قال وهو يحدث عن فترة الوحي : « بينما أنا أمشي إذ سمعت صوتا من السماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض فرعبت منه فرجعت فقلت : زملوني فأنزل الله تعالى : ﴿ يا أيها المدثر قم فأأنذر - إلى قوله : والرجز فاهجر ﴾ فحمى الوحي وتتابع » (١٥٢).

٧ - وقد ذكرت كتب لسير كيفيات للوحي مثل مجيئه للنبي عليه الصلاة والسلام كدوى النحل والإلهام . والتكليم ليلة الإسراء بلا واسطة ومجيئه وله ستائة جناح (١٥٣)، والنفث في الروح كما قال عليه الصلاة والسلام « إن روح القدس نفث في روعي أن لن تموت نفس حتى تستكمل أجلها ورزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب » (١٥٤). وقال مجاهد : وأكثر المفسرين في قوله سبحانه : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا ﴾ قال : هو أن ينث في روعه بالوحي (١٥٥). أما تكليم الله له من وراء الحجاب : إما أن يكون في اليقظة كما في ليلة الإسراء . وإما في النوم كما قال في

(١٥٢) المرجع السابق : ص ٢٧ وابن هشام السيرة النبوية ومعها الروض الأنف للسهيلي ٢٦٩/١ وما بعدها .
(١٥٣) انظر ابن حجر : فتح الباري ١٩/١ للسهيلي : الروض الأنف ٢٧٠/١ .
(١٥٤) قال العراقي في تخریج أحاديث الإحياء : الحديث أخرجه الشيرازي في الألقاب من حديث سهل بن سعد نحوه والطبراني في الأصغر والأوسط من حديث علمي وكلاهما ضعيف . وانظر أيضا السهيلي : الروض الأنف ٢٦٩/١ .

(١٥٥) السهيلي : المرجع السابق .

حديث معاذ الذي رواه الترمذى (١٥٦) قال : « (أتاني ربي في أحسن صورة فقال فيم يختصم الملائكة الأعلى ... إلى الحديث) » وقد ثبت بالطرق الصحاح عن عامر الشعبي أن رسول الله ﷺ وكل به إسرائيل فكان يترأى له ثلاث سنين ويأتيه بالكلمة من الوحي والشئ ثم وكل به جبريل فجاءه بالقرآن والوحي (١٥٧).

وقد ثبت في الصحيح أن جبريل عليه السلام جاء على هيئة رجل فسأل النبي ﷺ عن الإسلام والإيمان والإحسان وأشرط الساعة وأن النبي ﷺ قال بعد أن ذهب : « هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم » (١٥٨).

هذه هي كفيات الوحي كما وردت في الكتاب والسنة ولكن هل استسلم فلاسفة المسلمين وبعض مفكرهم فيما بعد لهذه الكيفيات من خلال النصوص اللهم لا ، وإنما دفعهم التأويل والتوفيق فخاضوا فيها خوضا أخرجه عن موضوعية البحث وأخرجوا النبوة عن مفهومها كما سنرى .

(ب) كيفية الوحي عند فلاسفة المسلمين

لم ينكر الفلاسفة المسلمون النبوة أو الوحي طريقا للمعرفة . بل أثبتوها ، وجعلوا

(١٥٦) أخرجه الترمذى من حديث ابن عباس ومعاذ انظر الترمذى الجامع الصحيح سنن الترمذى ط ٢ تحقيق أحمد شاكر وإبراهيم عطوة (مصطفى الحلبى ١٩٧٥ ٣٦٧/٥ كما أخرجه الإمام أحمد في المسند ٤٣/٥ و ٣٧/٥ ، ٦٦/٤ من حديث عبد الرحمن بن عائشة عن بعض أصحاب النبي .

(١٥٧) السهيلي المرجع السابق ص ٢٦٩ . وقد تعقب صاحب الفتح هذه الرواية وبين أنه وقع في تاريخ أحمد بن حنبل المنقول عن الشعبي أنزلت عليه النبوة وهو ابن أربعين قرناً بنبوته إسرائيل ثلاث سنين .. إلخ وأخرجه ابن أبي خيثمة مختصراً من وجه آخر وحكى ابن التين هذه القصة ولكن وقع عنده ميكائيل بدل إسرائيل وأنكر الواقدي هذه الرواية المرسلة وقال لم يقرن به من الملائكة إلا جبريل . علق ابن حجر فقال : ولا يخفى ما فيه فإن المثبت مقدم على النافي إلا إن صحب النافي دليل نفيه فيقدم . انظر ابن حجر فتح البارى : ١١٤/١ . نحن مع الواقدي في إنكاره لهذه القصة لأنها مرسلة ولما ثبت في الصحيح من أن النبي ﷺ فوجئ بالملك عند نزوله عليه في غار حراء فلو كانت له صلة سابقة بالملائكة لما ظهر استغرابه وخوفه وروعه وطلبه أن تزملة السيدة خديجة وقبوله الذهاب إلى ورقة لتفسير ما حصل له . ولما سمع تعقيب ابن حجر في تعقيبه لتأييد القصة بقوله « ثبت مقدم على النافي » لأن هذه القضية مخالفة لما في الصحيح وهي مرسلة واتصال النبي بالملائكة وهم من عالم الغيب مسألة غيبية لا يثبت إلا بسند صحيح . (١٥٨) أخرجه البخارى في الصحيح . انظر فتح البارى : ١١٤/١ .

النبوة ضرورة عقلية وواجبة لأن فيها صلاح حال الناس ويقتضيها العدل الرباني . ولكن منهج فلاسفة المسلمين منهج توفيقى بين الدين والفلسفة . فقد شرحوا مباحث الوجود شرحا جمعوا فيه بين نظرية الوجود في فلسفة الإغريق وبين مفهوم الوجود في الإسلام وكان شرحهم ذا نزعة عقلية توفيقية وهم وعلى الأخص ابن سينا والفارابى ، ومن تبعهما من الفلاسفة الإشرافيين ، كالسهروردى ، يؤمنون بالفيضانية في الوجود ، والإشراقية في المعرفة^(١٥٩) . وبناء على ذلك فالنبوة طريق للمعرفة لا تخرج في شرحها وكيفيات الوحي عن مذهبهم الإشرافى في المعرفة . ويردون النبوة إلى صلة النبى بالعقل الفعال الذى هو واهب الوجود وواهب الصور ويتم ذلك وعن طريقين هما :

١ - طريق العقل الإنسانى فى أعلى مراتبه بعد أن يصبح عقلا بالفعل مستفادا ، وهذا العقل يرتقى عند بعض الناس إلى أن يتقبل الأنوار الإلهية بغير معلم وبغير تعلم ولا حس ولا فكر ، فيسمى العقل القدسى أو الروح القدسية التى يصفها ابن سينا بقوله « الروح القدسية : لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق . ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ويتعدى تأثيرها إلى بدنها بلا أجسام وما فيه وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس »^(١٦٠) . وعقول الأفلاك عندهم ملائكة ومن ثم يتصل العقل الإنسانى فى أعلى درجاته بالعقل الفعال - عقل فلك القمر - وطبيعتها عقلية . وهذا الإشراف بلا تعليم من العقل الفعال فى العقل القدسى ، هو كيفية من كيفيات الوحي بأن يسمع صوته ويراه والملاك مطلع على الغيب إذ هو مطلع على اللوح . ولا وسائط فى إطلاعه على اللوح ولا فى إطلاع العقل القدسى - عقل النبى - على ما يهبه العقل الفعال له من معارف إذ « الملائكة ذواتها حقيقية ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس ، فأما ذواتها الحقيقية فأمرية ، وإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية الإنسانية فإذا تخاطبا انجذب الحس الباطن والظاهرى إلى فوق

(١٥٩) أنظر نفس هذا البحث : ص ٣٥٠ وما بعدها .

(١٦٠) ابن سينا : تسع رسائل (رسالة فى القوى الإنسانى) : ص ٦٤ .

فيمثل لها من الملك بحسب ما يحتملها ، فيرى على غير صورته ويسمع كلامه صوتا بعد ما هو وحى ، والوحى لوح من مراد الملك للروح الإنسانيلا واسطة . وإذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاق الشمس على الماء الصافي ، فانتقش منه الحس المنتقش في الروح ... وإذا كان قويا فينتطبع في القوة المذكورة فتشاهد فيكون الوحى إليه يتصل بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه أصوات مسموعة فيكون الملك والوحى يتأدى إلى قواه المدركة من وجهين ويعرض للقوى الحسية شبيه الدهش وللموحى إليه شبيه الغشى ثم يتسرى عنه .» (١٦١) فالوحى عند ابن سينا هو إفاضة العقل الفعال و« الملك هو هذه القوة القابلة المفيض كأنها عليه إفاضة متصلة بإفاضة العقل مجرة عنه لا لذاته بل بالعرض وهو المرئ القابل » (١٦٢) . ويقوم ابن سينا النبوة هنا على أساس عقلى ويرد كقيمتها في العقل الإنسانى إلى تدرج وترقى إلى أن يصبح العقل الإنسانى في درجة ليس بحاجة إلى فكر ونظر ، وإنما يقبس معارفه من العقل الفعال ويشعر بذلك في داخله بما لا يحتاج إلى تفكير ، وهو المسمى عنده حدسا . والحدس عنده ليس خاصا بواحد دون آخر ولكنه متفاوت فهو أعلى ما يكون وأكثر ما يتحقق في النبى ، ولكنه قد يقل عند غيره حتى يصل إلى أناس لا حدس عندهم ، يقول ابن سينا : « إن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التى يتوصل إلى اكتسابها تكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس ، وهذا الحد الأوسط قد يحصل بضربين من الحصول فتارة يحصل بالحدس والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط . والذكاء قوة الحدس وتارة يحصل بالتعليم ومبادئ التعليم الحدس ، فإن الأشياء تنتهى لا محالة إلى حدوس ... وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف ، أما في الكم فلا أن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس ... وأما في الكيف فلا أن بعض الناس أسرع زمان حدس وهذا التفاوت ليس منحصرا في حد بل يقبل الزيادة والنقصان دائما . وينتهى في طرف النقصان إلى من لا حدس له ألبته ، فيجب أن ينتهى أيضا في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات ... وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة » (١٦٣) .

(١٦١) المرجع السابق : ص ٦٦ - ٦٧ .

(١٦٢) ابن سينا : (تسع رسائل - في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمنائهم) : ص ١٢٤ .

(١٦٣) ابن سينا : النجاة : ص ١٦٧ - ١٦٨ والشفاء (٦ - النفس) طبعة الهيئة : ١١٩ - ١٢٠ .

٢ - الطريق الثاني : يكون بفيض العقل الفعال على القوة المتخيلة . وللمتخيلة عند فلاسفة المسلمين شأن كبير إذ هي أساس تفسير الرؤيا الصادقة والأحلام عموما . وقد عقد الفارابي فصلا في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » في سبب المنامات ، وقد رد ما يراه النائم في نومه إلى هذه القوة المتخيلة المتوسطة بين القوة الحاسة وبين القوة الناطقة أى بين الحس والعقل . إذ إن لها صلة بالخصائص النفسية للإنسان من ميول وعواطف وحركات وإدارية ونزعات وهى تحتفظ بالآثار الحسية القادمة من العالم الخارجى عن طريق الحواس الطاهرة والباطنة . ولها قدرة على التأليف والاختراع والإبداع بما فيها من قدرة على التركيب والفصل وتكوين صور جديدة قائمة فى الوهم ، وهى تحاكي القوى النفسية لدى الإنسان كما أنها « مواصلة لضرى القوة الناطقة - النظرية والعملية - والذى ينال القوة الناطقة عن العقل الفعال هو الشيء الذى منزلته الضياء من البصر ، وقد يفيض منه على القوة المتخيلة فيكون للعقل الفعال فى القوة المتخيلة فعل مانع عليه أحيانا المعقولات التى من شأنها أن تحصل فى القوة الناطقة النظرية وأحيانا الجزئيات المحسوسات التى شأنها أن تحصل فى القوة الناطقة النظرية وأحيانا الجزئيات المحسوسات التى شأنها أن تحصل فى الناطقة العملية فتقبل المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التى تركيبها هى . وتقبل الجزئيات أحيانا بأن تتخيلها كما هى ، وأحيانا بأن تحاكيها بمحسوسات أخر ، وهذه هى التى شأنها الناطقة العملية أن تعملها بالرؤية ومنها حاضرة ومنها كائنة فى المستقبل إلا أن ما يحصل للقوة المتخيلة من هذه كلها بلا توسط رؤية . فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات بالمنامات والرؤيات الصادقة ، وبما يعطيها من المعقولات التى يقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الإلهية » (١٦٤) . ويعقد فصلا آخر على القول فى الوحي ورؤية الملك يردهما فيه إلى القوة المتخيلة القوية عند الأنبياء التى تقبل من العقل الفعال فيكون لها نبوة بالأشياء الإلهية (١٦٥) .

ويتابعه ابن سينا فى هذا مع زيادة عليه فى الشرح والتفصيل فيقول : « ولا يبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدس ، لقوتها واستعلائها فيضانا على

(١٦٤) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٦٧ - ٦٨ .

(١٦٥) المرجع السابق : ص ٦٨ - ٧٠ .

المتخيلة أيضا ، فتحاكيها المتخيلة أيضا بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام» (١٦٦) ، ويقول : « وقد يتفق في بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جدا غالبية حتى إنها لا تستولى عليها الحواس ولا تعصياها الصورة . وتكون النفس أيضا قوية لا يبطل التفاتها إلى العقل وما قبل العقل انصبابها إلى الحواس . فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام من الحالة التي هي : حالة إدراك المنام مغيبات يتحققها بحالها أو بأمثلة تكون لها فإن هؤلاء قد يعرض لهم مثلها في اليقظة وكثيرا ما يكون لهم في توسط ذلك أن يغيبوا آخر الأمر عن المحسوسات ، ويصيبهم كالإغماء وكثيرا مالا يكون وكثيرا ما يرون الشيء بحاله وكثيرا ما يتخيل لهم مثاله لسبب الذي يتخيل للنائم مثال ما يراه وكثيرا ما يتمثل لهم شبح ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح ، بألفاظ مسموعة تحفظ وتتل . وهذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة (١٦٧) .

(ج) نقد وتقييم

بعد أن عرضنا التصور الإسلامي لكيفية الوحي من الكتاب والسنة وعند فلاسفة المسلمين نجد أن هؤلاء الفلاسفة وإن سلموا بالنبوة طريقا للمعرفة إلا أنهم أصروا على تفسيرها تفسيراً نفسياً وعقلياً بحسب مذهبهم في المعرفة عموماً ، وهو المذهب العقلي الإشرافي الذي يوفق بين الدين والفلسفة . وقد وقف علماء أهل السنة موقف الاستنكار لهذا الاتجاه الذي خلط الدين بالفلسفة ، واعتدى على أهم ما يميز الإسلام عن غيره من الفلسفات وهو طريق الوحي والنبوة ، التي هي اصطفاء واختيار من الله سبحانه لعبد من عباده نبيا رسولا . وهي موهبة ومنحة وليست كسبا قائما على التدرج في الرياضة الفكرية أو الروحية . فالإمام الغزالي (١٦٨) ناقشهم في هذه المسألة وأنكر عليهم هذا التفسير للنبوة ، وكذلك فعل ابن تيمية في كتابه : « درء تعارض العقل والنقل » « وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » . وكذا سائر المتكلمين .

(١٦٦) ابن سينا : النجاة : ص ١٦٧ .

(١٦٧) ابن سينا : الشفاء : (٦ - النفس) طبعة الهيئة : ص ١٥٤ .

(١٦٨) الغزالي : تهافت الفلاسفة : ط ٥ دار المعارف القاهرة ١٩٧٢ : ص ٢٢٨ ٢٣٣ .

ولا نطيل بذكر تلك المعارك الحامية بين الاتجاهين ونكتفى بأن نسجل المآخذ التالية على نظرية النبوة عند فلاسفة المسلمين فنقول :

١ - إن في هذا التفسير للنبوة خروجاً عن منهج القرآن الكريم وتصوره ، كما أن فيه معارضة واضحة لنصوصه الصريحة - السابقة الذكر - القاطعة في الشرح والتفسير فكيفيات الوحي لا نستطيع أن نعرف شيئاً منها إلا من الشرع . وهذا المآخذ إنما يتوجه أصلاً إلى قضية آمن بها هؤلاء الفلاسفة ، وخذعوا بها أنفسهم والمعجبين بهم تلك هي محاولتهم الجمع بين الدين والفلسفة بالتوفيق بينهما في شتى المجالات ونحن نرى أنه لا تصح المقارنة ولا الجمع ولا يسوى بين منهج رب العالمين ومنهج البشر المخلوقين . فالأول له طبيعته الربانية العالمة مطلقاً ، والمبرأة من كل نقص وعيب وعجز ، والآخر له طبيعته البشرية المحدودة العلم والمشوبة بالنقص والعيب والعجز . ومن ثم كان هذا النمط من التوفيق بإخضاع قضايا الدين لقوالب الفكر اليوناني ، وعلى الأخص في مسألة النبوة تعقيداً لهذه القضية وإخراجاً لها عن طبيعتها ونسقتها القرآني المحكم السهل البسيط .

٢ - إن النبوة في التصور القرآني فضل من الله سبحانه بمحض اختياره عز وجل وإرادته المطلقة المختارة يتفضل بها على عبد من عباده كى يبلغ الناس مراده . ولكنها عند الفلاسفة أمر ضرورى واجب يقتضيه التحسين والتقبيح العقليين ، أو ليس ذلك غريباً على تصورهم لأنهم أساءوا قبل ذلك في فهم علاقة المخلوق بالخالق ، إذ جعلوها ضرورية ضرورة وجود المعلول بوجود العلة ، كما جعلوها ضرورية من قبل النبى نفسه الذى يتدرج بعقله الذى يصل إلى درجة المستفاد ، ثم لا بد له أن يتصل بالعقل الفعال ، وكل ما هنالك أن مخيلة النبى أقوى من سائر مخيلات الناس ، وهذا ما يميز به النبى عندهم .

٣ - النبوة في نظر القرآن والسنة ليست مكتسبة بتدرج ولا بريضة . ومن ثم فهي خاصة فيمن اصطفاها الله لها . بينما هي عند الفلاسفة مكتسبة . وإذا كانت تخضع للتدرج في الرياضة فهي عامة وليست منتهية أو مختتمة . وهذا خلاف للتصور الإسلامى الذى جعلها خاصة لا يدري بها النبى قبل نبوته كما قال تعالى : ﴿ مَا كُنْتَ

تدرى ما الكتاب ولا الايمان» (١٦٩) ومختمة بنبو محمد ﷺ لقوله تعالى :
« ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » (١٧٠)
والكمال فى الصفات الفطرية الإنسانية لا يكون باستعداده وإنما الله سبحانه يحفظ له
هذا الصفاء ، ولا يجعله يتلوث فى الجاهلية أو أوحاها فهو إذن يعد على عين الله تعالى
وكما قال سبحانه « الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس » (١٧١) وقال عز
وجل « الله أعلم حيث يجعل رسالته » (١٧٢) . وقد عبر أهل السنة عن معنى
الاصطفاء هذا فقال الشهرستانى (١٧٣) قال أهل الحق : النبوة ليست صفة راجعة إلى
نفس النبى ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ولا استعداد نفسه يستحق به
اتصالا بالروحانيات بل رحمة من الله تعالى ونعمة يمن بها على من يشاء من عباده .
وكما قال نوح عليه السلام « ولا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا
أقول إني ملك » (١٧٤) وهكذا جميع الأنبياء ومنهم رسول الله وسيد البشر ﷺ ،
قال كما قال الأول « قل سبحانه ربي هل كنت إلا بشرا رسولا » (١٧٥) « قل لا
أملك لنفسى نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لا ستكثر من
الخير ومأمسنى السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون » (١٧٦) لعمري لا تعدم
نفس النبى ومزاجه كمالا فى الفطرة وحسنا فى الأخلاق وصدقا وأمانة فى الأقوال
والأفعال ، قبل البعثة . فشخص النبى ﷺ شخص الرحمة ورحمة مشخصة ورسالته
إلى الخلق رحمة ونعمة . والأنبياء خيرة الله فى خلقه وحجة الله على عباده والوسائل
إليه وأبواب رحمته ، وأسباب نعمته فكما يصطفاهم من الخلق قولاً بالرسالة والنبوة
يصطفاهم من الخلق فعلاً بكمال الفطرة ونقاء الجوهر وصفاء العنصر وطيب الأخلاق
وكرم الأعراق ، فيرقاهم مرتبة مرتبة حتى إذا بلغوا أشدهم بعث إليهم ملكا وأنزل
عليهم كتابا . إذا كانت النبوة كما يرى الفلاسفة ليست إلا ثمرة التدرج فى الرياضة
الفكرية والإشراق العقل الفعال على القوة المتخيلة ، فإن هذه النبوة تصبح « ضربا
من المعرفة يصل إليها الناس على السواء » (١٧٧) . وهذا مالا يقره الإسلام .

- (١٦٩) الشورى : ٥٢ . (١٧١) الحج : ٧٥ .
(١٧٠) الأحزاب : ٤٠ . (١٧٢) الأنعام : ١٢٤ .
(١٧٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٤٦٢ - ٤٦٣ .
(١٧٤) هود : ٣١ . (١٧٥) الاسراء : ٩٣ . (١٧٦) الاعراف : ١٨٨ .
(١٧٧) د . إبراهيم بيومى مذكور : فى الفلسفة الإسلامية : ج ١ ط ٣ دار المعرفة القاهرة ١٩٧٦ : ص ١٠١ .

٤ - قيمة النبوة أو الوحي طريقا للمعرفة وإن كان الفلاسفة يعترفون بها ، إلا أنه بناء على مذهبهم العقلي والإشراق في المعرفة يلزمهم أن تكون المعرفة النبوية أقل في قيمتها كطريق للمعرفة من المعرفة العقلية أو الفلسفية ومن ثم فإن منزلة النبي - على مذهبهم - أقل من منزلة الفيلسوف أو أقل مافيهما أنها مساوية . وهذا الرأي في تقييم المعرفة النبوية ومنزلتها ، مجال خلاف بين مؤرخي الفلسفة . فيوافق عليه دى بور ويقول : « الفارابى يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة وكذلك حكمة الأنبياء تفيض عن العقل الفعال . وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل . ولكن هذا ليس رأيه الحقيقى أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التى تلزم عن فلسفته النظرية . تقول هذه الفلسفة : إن كل أمور النبوة فى الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بالخيال - الخيلة - فهى فى المرتبة الوسطى بين الإحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة . على أنه إذا كان الفارابى فى آرائه فى الأخلاق والسياسة يجعل للدين شأنًا كبيرا فى التهذيب فهو يعد من حيث قيمته الأخيرة أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة » (١٧٨) ويخالفه فى هذا رأى هنرى كوريان (١٧٩) ، ويدفع د . محمد يوسف موسى (١٨٠) ود . مذكور هذا الاتهام عن الفارابى ويذهبون إلى العكس من ذلك فإن المعرفة النبوية عند الفارابى أعلى درجة من المعرفة العقلية ، مستندين إلى أن الفارابى اشترط كمال القوة المتخيلة والناطقة للنبي . كما أن تقييمهم لها كان على أساس مختلف يقول د . مذكور : « غير أنه قد يعترض عليه بأن يضع النبي دون منزلة الفيلسوف فإن وصول الأول عن طريق الخيلة فى حين أن الثانى يدرك الحقائق الثابتة بواسطة العقل والتأمل . وليس هناك شك فى أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة . ولكن الفارابى فيما يظهر لا يأبه بهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية . وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة الفكر أو بواسطة الخيلة ومادام العقل الفعال مصدرها جميعا . قيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذى وصلت إلينا منه ، بل بالأصل الذى أخذت عنه والنبي

(١٧٨) دى بور : تاريخ الفلسفة الإسلامية . ترجمة د . أو ريدة لجنة التأليف القاهرة ١٩٣٨ : ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(١٧٩) كوريان : تاريخ الفلسفة الإسلامية : ج ١ ط ١ عويدات بيروت ١٩٦٦ : ص ٢٥١ .

(١٨٠) د . محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة : ص ٥٨ .

والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع» (١٨١) .

وحقيقة الأمر أننا هنا نتهم الفارابي والمذهب الإشراقي ونلزمه بناء على مذهبه لا بناء على كلمة يقولها في محاولة الدفاع عن نفسه في وجه من يتهمه . إن الذي يريد الحق يتراجع عن مذهبه الخاطئ الذي أثمر ما نلزمه إياه ولا ينافق المسلمين في التصريح بقوة التخيلة والقوة الناطقة . ثم إن التبرير الذي قيل بشأن أساس التقييم وهو أن مصدر المعرفة هو المهمل في هذا وليس طريقها . لا نوافق عليه والتهمة قائمة . ذلك لأن الأفضلية هنا ملزمة للفلاسفة من وجهين :

الوجه الأول : من حيث وسيلة الاتصال بالفيلسوف يتصل بوسيلة العقل والنبى - على رأيهم - يتصل بوسيلة الخيلة التى تتبع الحواس الباطنة . والعقل أفضل من الحس كوسيلة .

الوجه الثانى : من حيث نوع المعرفة فإن الفيلسوف يقيس بعقله فيض العقل الفعال فتكون معرفته عقلية ثابتة بينما النبى - على رأيهم - يتصل عن طريق الخيلة ، فتكون معرفته حسية وخيالية ومخترة وفائضة عن العقل الفعال . وبهذا فلم تعد النبوة في هذا الفهم الفلسفى ذات شأن كبير فضلا عن أنها لم تعد أعلى طريق المعرفة وأقيم وسيلة من وسائلها وأقل مذهب إليه الفلاسفة أنهم جعلوا منزلة الفيلسوف مساوية لمنزلة النبى في المعرفة مع اعترافهم باختلاف بين تلقيهما للمعرفة بالفيلسوف يتلقاها بإشراق العقل الفعال على العقل الإنسانى بينما النبى يتلقاها بما يفيضه هذا العقل الفعال الذى هو جبريل - في نظرهم - على مخيلته . ورفضنا لمحاولة المساواة بين هاتين المنزلتين - منزلة الفيلسوف ومنزلة النبى - إنما ينبثق من رفضنا لنظريتهما في تفسير المعرفة لديهم أصلا ، وماتقوم عليه النظرية من نظرية النفس والعقل كما سبق أن أوضحنا (١٨٢) .

أما قيمة المعرفة في التصور الإسلامى فلا ترتبط بمصدر المعرفة فحسب وإنما أيضا بطريقها ، فالمعرفة النبوية أقيم وأعلى من المعرفة العقلية لأن مصدر المعرفة كلها العقلية والنبوية هو الله سبحانه ، ولكن وسيلة المعرفة النبوية وطريقها أعلى لأنه نبى يختاره

(١٨١) د . مذكور : فى الفلسفة الإسلامية : ١٠٠/١ .

(١٨٢) انظر نفس البحث : نقد وتقويم لطبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين .

الله بينا طريق المعرفة العقلية العقل الإنساني الذي يشترك فيه كل الناس ومن ثم فاعتماد الله سبحانه للنبوة طريقا للمعرفة واختصاصه للنبي الذي هو بشر بطريق الوحي غير البشرى أعطى المعرفة النبوية عن طريق الوحي قيمة أكثر من المعرفة العقلية ، ولذلك كان تفسير النبوة وكيفية الوحي فوق مستوى العقول البشرية ، وليس يفهم حقه شرح عقلى إنسانى إشراقى ، لأن العلم بالكيفية هنا من قبل الله العليم الخبير وهناك من قبل الإنسان العاجز المحدود.

هـ - إن هذا التفسير لكيفية النبوة والوحي فيه اعتداء على نصوص القرآن والسنة الصحيحة ، ولا يخدم تأويل النبوة هذا التأويل العقلى الإسلام أبدا . ولا ينفع الدفاع عن قضايا العقيدة بمنطق الخصم لأن لكل دين أو فلسفة مناهج بحثه الخاص ، ووسائل الدفاع الخاصة ، فالقرآن والسنة يدافعان عن عقيدة النبوة دفاعا ملزما للعقل البشرى السليم ، ولا يجعلان من هذا العقل إلها مقدسا يحتكمان إليه ، كما فعل فلاسفة المسلمين ، ومن ثم فإننا لا نرى وجهها لهذا التأويل العقلى والتشريح الكيفى ، لقضية قال صاحبها فيها قوله ، وألا يكون ذلك افتئاتا عليه كما قال تعالى : ﴿ وما قدرنا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون ﴾ (١٨٤) . وحقيقة الأمر أن الدوافع الفلسفية تخرج الإنسان أحيانا عن جادة الصواب لأنها تضطره للدفاع عن القضايا وتبريرها تبريرا يزيد من تعقيد المسألة . إذ يقول : « وينبغى أن نلاحظ أن جل جهد الفارابى فى نظرية النبوة ، لم يكن موجها نحو أهل السنة الذين يؤمنون بكل ما جاء فى القرآن والحديث متصلا بالوحي وكيفياته ، وإنما كان مصوبا إلى تلك الطائفة التى أنكرت النبوة من أساسها ، ولم تحارب الإسلام فحسب بل حاربت الأديان على اختلافها ، فلم ير الفارابى بُدأ من أن ينتصر لمبدأ النبوة من حيث هو وأن يوضحه بمعزل عن أية بيئة أو وسط خاص ، وليس بعزيز عليه بعد هذا أن يتأول ماورد من نصوص دينية تخالف آراءه أو تبعد عنها . وقد سلك هذا التأويل غير مرة . ونحن لا ننكر أن الاسترسال فى التأويل قد يغير كثيرا من معالم الدين . إلا أنه وسيلة لازمة لمن يحاولون التوفيق بين العقل والنقل . والحقيقة أن الفارابى وقف هنا شأنه فى نظرياته الأخرى ،

(١٨٣) انظر نفس البحث : نقد وتقويم لطبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين .

(١٨٤) الزمر : ٦٧ .

موقفا وسطا فأثبت النبوة إثباتا عقليا علميا ، غاضا الطرف عن بعض النصوص والآثار المتصلة بها . وكأنه في الوقت الذي منحها فيه أسلحة جديدة جردها من بعض ما كانت تعتمد عليه من أحاديث وأسانيد والموفق مضطر دائما لأن يستخلص من الرأيين المتقابلين مذهبا جديدا يمت إلى كل واحد منهما بصلة « (١٨٥) » .

ونتفق مع الدكتور المذكور في قوله « إن الاسترسال في التأويل قد يغير من معالم الدين ، » وهو يغير فعلا لأن النبوة في كیفيتها وتفسيرها لدى فلاسفة المسلمين ، نظرية في مصادر المعرفة ليست هي المعرفة النبوية بمفهوم الإسلام . إلا أننا نختلف مع الدكتور المذكور في استرساله في تبرير هذا التأويل ، لمن يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة ؟ للأسباب التالية :

(أ) لأن قضية التوفيق في حد ذاتها قضية لا يجتملها الدين وليست من منهجه لأنه جاء ومهمته الأساسية تغيير كل التصورات والعقائد البشرية التي شكلها الناس بمنهج العقل والتقليد والهوى بعيدا عن دائرة الدين . فلا يمكن أن يجعل الدين الحق في خليط من عقائده الربانية والفلسفة البشرية ، لأن حقائق الدين هي الحقائق البديلة فهي الحق وغيرها الباطل والحق أحق أن يتبع . ولا يفهم من هذا أن حقائق الدين تتعارض معها العقول ولكن العقل السليم إنما هو مخلوق لله ، وقد جعل الله في منهجه ما يستطيع هذا العقل أن يفهمه ويتجاوب معه ويسلم بوجوده من خلال قوانين العقل في عالم الشهادة . وأن يسلم بما بعد ذلك للدين نفسه لأن العقل والدين كلاهما من الله سبحانه . وإذا كان الإسلام ناسخا للديانات السابقة وهي في أصلها من عند الله أفلا ينسخ الفلسفات البشرية التي شكلتها مدارس بعيدة عن هدى الله ومنهجه . ثم ما هذا الدين الذي هو حصيلة التسليم بالحقائق الدينية ممزوجة ومشوّهة بالفكر الوثني وإن كان مجتسما ، بطابع عقلي فلسفي يدعى العصمة وأنه يريد أن تمر الحقائق كلها من خلال براهينه وأقيسته . إن الهزيمة في تقدس هذا الطابع العقلي الوثني التي ابتلى بها فلاسفة المسلمين كان لها خطرهما الكبير على المفاهيم الإسلامية .

ومهما تكن غاية هؤلاء الفلاسفة من دفاع عن النبوة في وجه الملحدة ، أمثال أبي بكر الرازي الطبيب الفيلسوف الذي أنكر النبوة وألف في ذلك كتابه « مخاريق

(١٨٥) د . مذكور : في الفلسفة الإسلامية : ١٠٢/١ - ١٠٣ .

الأنبياء» ، وابن الراوندى الذى أنكر النبوة كذلك فإن الدفاع عن النبوة ينبغى أن لا يخرج عن منهجها فى الاستدلال العقلى بمفهومه من القرآن والسنة . لأن العقائد الإسلامية والنبوة إحدى هذه العقائد تخاطب العقل ومعها أسلحتها الهجومية على ضلالات العقل . وكيف يدعى العقل أنه مجرد النص من أسلحة دفاعية قائمة على أحاديث وأسانيد هى فى حد ذاتها معصومة ويقينية فى إثبات المعرفة عن طريق الوحي ، ثم يستبدل بها أسلحة عقلية ونفسية إشراقية ويدعى أنه يمنحها أسلحة جديدة ؟ .

إن ثبوت النص فى القضية التى هى قيد البحث ثبوتا يقينيا هو سلاح رئيسى فى الدفاع عن القضية . وبعد ذلك نرى هل شرح النص نفسه هذه القضية وفسرها ؟ أم أنه ترك شرحها وتفصيلها للعقول وأية عقول ؟ فإذا كانت القضية إحدى أركان الإيمان وهى الإيمان بالرسول والشهادة بأن محمدا رسول الله فهل يترك النص تفسير كيفية هذه القضية على أهميتها وأهمية توحيد التصور والفهم لها للعقول ؟ والعقل مع التسليم بقدرتها على الفهم تتخالف فيما بينها فكيف إذا كانت القضية فى شرحها وكيفياتها لا تدخل فى نطاق قوانين العقل أصلا وإذا تقدمت العقول لتلك المهمة فإنها فى الحقيقة تستبعد النصوص وتحل محلها خرافات وتأويلات ، لاسند لها من دين أو عقل سليم . لأن العقل السليم يؤمن بأن تفسير هذه القضية لا يدخل فى مجال عالم الشهادة ، بل هو من قبيل عالم الغيب . الذى لا بد أن نعتد فيه على النص كيفية وشرحا وتفسيرا والنص نفسه قد أعطى لنا شرحا وتفسيرا كافيا .

(ب) أنه ليس فى قضايا الدين والاعتقاد أمر وسط ، وهل يكون الأمر الوسط بتغيير ما أنزل الله - وهو أعلم بخلقه وطبيعتهم - وبين ما هو بشرى ؟ إن الوسطية كمفهوم سليم بعيد عن الإفراط والتفريط ، إنما هى فى ذات الحقائق الربانية التى أنزلها على النبى وليست جمعا بين ما جاء به النص وخيالات وترهات الفلاسفة ، فإن حقائق الدين ربانية المصدر والشرح والتفسير . والفلسفة اليونانية أصلا وعلى الأقل شرحا وتفسيرا وتحليلا وثنية حتى وإن كان العقل هو الذى يتبنى هذه الوثنية ليعطيها معقولة ما . والعقل لا يصح أن يكون مصدر الحقائق وشارحا لها ومدعيا العصمة فى ذلك وأنه حاكم على المعرفة النبوية . بل مهمة العقل هى فهم هذه الحقائق النازلة بطريق

الوحي ، والنظر فيها بما تحتمله قواعد التأويل والفهم المحكومة بنصوص الشرع ومصطلحات اللغة التي نزل بها النص . فالعقل مهتد بالشرع فاهم له ومقو لثبوتة وطريق يقوى الاعتقاد به مع اعتماد نصوصه ، لأن نور الوحي لا يعارضه نور العقل السليم .

(ج) ثم أى جلاء لقضية النبوة ظهر فى مافعله الفارابى وسائر فلاسفة المسلمين ؟ إنهم عقدوا القضية بعد أن كانت بسيطة . والمسلم لا ينشغل بتشريح الكيفية وإنما تكفيه المعلومات عنها والتي هى بقدر ماتطيقه فطرته . ولا أحد أعلم بما تطيقه هذه الفطرة من خالقها سبحانه ﴿ الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ (١٨٦) وأى اثر للنبي زاده شرح فلاسفة المسلمين للنبوة سواء فى مجال السياسة والاجتماع أو غيرهما حتى يبرر لهم تأويلهم بالقول « فلو لم يصنع الفارابى إلا أنه أظهر فى جلاء منزلة النبي فى السياسة والاجتماع لكفى » (١٨٧) . وهل غابت هذه المهمة فى تفسير القرآن والسنة النبوية للنبوة وأثرها فى هذه الجوانب أم أن المقصود هو أن الفلاسفة جعلوا مهمة النبوة إنسانية من منطلق إنسانى وبتفسير إنسانى ، وهو خروج عن مفهوم النبوة وعدم التسليم بالمفهوم الربانى للنبوة ، القائم على أنها ليست إنسانية لا فى المنطلق والمصدر ولا فى الشرح الكيفية . بل هى ربانية المصدر ، تقوم على اصطفاء الله لعبده من عباده ، ويجعل الله هذا الاتصال بعبدته بما يشاء من وسائل وكيفيات لتكليمه إياه ووحيه إليه . فالنبوة فوق العادة وفوق العقل وفوق الإنسانية ، وإن كانت مهمة النبي كما حددها له ربه لإصلاح الوضع الإنسانى فى شتى المجالات ، وتوجيه الإنسان إلى عبادة ربه سبحانه ودعوته إلى تحرير الإنسانية جميعها تحريرا شاملا من كل انقياد لغير الله ، من طواغيت أخطرها العقل البشرى الذى يتحكم صاحبه فى البشر بغير وجه حق ، وقد وصف بشرا كانوا يتحكمون فى البشر فيحنون لهم ويحرمون عليهم من عند انفسهم ومعهم سلطة الدين ألا وهم الرهبان والأخبار بأنهم اعتدوا على أخص خصائص الألوهية والربوبية ، وهى الحاكمية فقال سبحانه عنهم ، ﴿ اتخذوا أجبازهم ورهبانهم أربابا من دون الله ﴾ (١٨٨) . فما بالك بمن

(١٨٦) الملك : ١٤ .

(١٨٧) د . مذكور : فى الفلسفة الاسلامية : ١ / ١٠٠ .

(١٨٨) التوبة : ٣١ .

يحمل سلطة العقل الوثني ويحول الدين وعلى رأس قضاياها الإيمان بالله والإيمان بالنبوة إلى مسألة عقلية اشراقية ، لا تخرج عن التعليل البشرى وسلطة العقل مما يخل بمفهوم الربوبية والألوهية والخالقية وبمفهوم النبوة كنقطة اتصال بين الله وعباده ؟ فمهمة النبي إذن واضحة في الكتاب والسنة وهو عليه الصلاة والسلام النموذج التطبيقي الحي والمثال الشاهد بصدق لتطبيق ما نزل عليه من ربه من أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد والعبادة وغيرها . وصلاحيته لإبلاغ ما أنزل إليه وليكون مصدرا ثابتا للتشريع كل ذلك باصطفاء الله إياه وبحفظه له وبأن يعصمه من الخطأ الذي يعتور الإنسان بما هو إنسان .

(د) إن مسألة الرد على ابن الراوندى والرازى الفيلسوف ومن يشابههما في كفرهما وإنكارهما للنبوة ، مسألة جعلت بعض الباحثين والمدافعين عن الدين يسلكون طريقا فيه الكثير من التكلف ، ويرددون فيها كلاما غير سليم . إذ يرون أن النص الشرعى لا يخاطب به إلا المؤمن ، وأما الكافر المنكر فلا بد من خطابه بالعقل وعلى أساس من النظريات العقلية من أجل تبرير قضايا الدين . وفي هذا المنهج خطورة كبيرة لأنه يلزمه أن يتهم الدين بأنه لا يحترم العقل ولا يفهم العقل الدين من خطاب الدين نفسه . والمسألة هنا ليست في إثبات قضايا الدين بالعقل ، لأن الدين نفسه يوجه أنظار العقل ويقيم له الدلائل على وجود الله والنبوة ولسنا نقول أن الدين يثبت بالدين من حيث هو نص فنقع في الدور ، ولكن الدين وهو يخاطب العقل لينظر ويستدل من خلال قوانين عالم الشهادة على الإيمان بمبدأ وجود عالم الغيب لا يطلق بعد ذلك العنان للعقل في التحكم بمجريات وتفاصيل عالم الغيب . ثم أليس النص موجها للناس بما خلق الله فيهم من عقل يفهم الخطاب ؟ فكيف لا يخاطب المنكر وهو من الناس بخطاب الشرع الذى فيه ما يقيم الحجة على المنكر ويلزمه ويفحمه ؟ ففي منهج القرآن الذى يحترم العقل ويوجه الخطاب إليه إذن كفاية ونحن إن خاطبنا العقل بصريح العقل إنما بما نفهم من النص وفهمنا هو إعمال عقولنا في النص . ثم إن في شرح النص لقضية النبوة وسائر قضايا الدين ما يوقظ الفطرة البشرية ويحافظ على سلامتها من الالتواء والتعقيد والانحراف الفلسفيين الناتجين عن مناهج البشر وخرافات الوثنيات العقلية والعقليات الوثنية التى تراكمت في فكر فلاسفة المسلمين . والخطاب الربانى كذلك له ميزة فوق أنه يخاطب العقل فإنه يخاطب الكينونة الإنسانية كلها ،

ويثيرها بكل ما فيها مما الله أعلم به . ولا يخاطبها من زاوية العقل الفلسفى المجرد .

(هـ) ثم أليس هذا التفسير العقلى للنبوّة والمساواة بين النّبى وغيره فى الاستعداد لها بالترقى والرياضة والتدرج فى العقول ، حتى يتم الاتّصال بالعقل الفعّال ، الذى يتّصل به الفيلسوف كذلك ، من أجل التوحيد بين هدف الدين والفلسفة ، وحل مشكلة الرياسة الدينية والسياسية هو خطر يواجه العقيدة الإسلامية التى تجعل النّبى مصطفى من الله سبحانه لا يشاركه فى النبوّة أحد من البشر بالصفة البشرية ؟ كما أنه خطر على المجتمع نفسه الذى يدعى فيه الفلاسفة أنهم كالأنبياء ، لهم الحق فى تسيير أمور الناس . كما أن فيه خطرا على نظرية المعرفة نفسها إذ يدعى كل فرد أنه وصل إلى درجة الاتّصال بالعقل بالفعل ، إذ لا ضوابط معروفة قاطعة للتفريق عندهم بين النّبى والفيلسوف ، فيفتح الباب على مصراعيه للدجالين والمشعوذين . وقد نسي هؤلاء أو تناسوا - إن لم يكن مقصودا منهم - أنهم يخدمون الفكرة الشيعة (١٨٩) ، التى تقول بوجود الإمام المعصوم الذى يشارك النّبى فى العصمة ، فتجعل امتداد النبوّة بهذا الطريق ، دعما لعقائدها الفاسدة ، فالإمام معصوم وملك وحاكم ، شأنه شأن النّبى ، وهو تدعيم لمذهبها السياسى فى ادعاء أولوية آل البيت فى الحكم ، بل أحقيتهم التامة فيه . فعلى كل حال سواء أكانت رواقد هذا التفسير للنبوّة يونانيا لإشراقيا أفلاطونيا أم كانت دعما لعقيدة شيعة ، فإنه تفسير منحرف عن التصور الإسلامى لهذه المسألة ، كما بينا فى القرآن الكريم والسنة الشريفة ، وكما فهمه أهل السنة والجماعة كما هو مفصل فى كتب علم الكلام .

(د) آثـار فلسفية فى تفسير النبوّة

وقد تأثرت بعض مدارس الفكر الإسلامى بالتفسير الفلسفى لقضية النبوّة ، وإن كان ثمة تفاوت بينها فى هذا التأثير ، منها :

١ - الصوفية :

نقتصر فى بيان الصوفية لهذه المسألة على الغزالي باعتباره حجة الإسلام ، والذى

أثرى التصوف وحاول تقريبه من دائرة الشرع وأسس تأسيسا فلسفيا أو عقليا .
وهنا نجد موقفين للغزالي بشأن مسألة النبوة :

الموقف الأول : في إمكانها العقلي القائم على الاستدلال المنطقي وعلى وجودها الواقعي . وهو هنا لا يختلف مع أهل السنة في شيء ، فإن العبارة المشهورة عندهم جميعا أن دليل إمكان النبوة هو وجودها أو وقوعها^(١٩٠) . ويحرص الغزالي على أن يجعل من مهمة العقل أن يقود إلى معرفة النبي ، ويرفض موقف الذين يذمون العقل ، فيقول : « فاعلم أن السبب فيه - في إنكار العقل - أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات . وهو صنعة الكلام فأما نور البصيرة الباطنة التي بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسالته فكيف يتصور ذمه .. وإن دُمَّ فما الذي بعده يُحمد ؟ فإن كان الحمود وهو الشرع فبم علم صحة الشرع ؟ فإن علم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به فيكون الشرع أيضا مذموما »^(١٩١) . ويقول كذلك : « فالعقل كالأس والشرع كالبناء »^(١٩٢) .

أما الموقف الثاني : فهو حديثه المتضارب عن حقيقة النبوة وتفسيرها . فهو في كتابه المنقذ من الضلال يقول عنها هي : « عبارة عن طور تحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل »^(١٩٣) . كما أن العقل طور من أطوار الآدمي تحصل فيه عين يبصر بها أنواعا من المعقولات ، الحواس معزولة عنها . والعلم الذي يحصل لا بطريق الاكتساب والتعلم وحيلة الدليل ينقسم : إلى مالا يدرك العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل . وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب . والأول يسمى إلهاما ونفثا في الروح . والثاني يسمى وحيا ويختص به الأنبياء . والأول يختص به الأولياء والأصفياء . ولكنه يذكر في كتابه معارج القدس^(١٩٤) ، وفيما نقل عنه تلميذه أبو

(١٨٩) راجع بتوسع : كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية : ١/٦٦ - ١١٤ ، ٩٢ ، ٢٤٧ - ٢٤٩ .
(١٩٠) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٨٠ ، قارن : د. زقزوق : المنهج الفلسفي ، ص ١٦٦ - ١٦٧ .
(١٩١) الغزالي : إحياء علوم الدين : ١/٨٨ .
(١٩٢) الغزالي : معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، مكتبة الجندي القاهرة ١٩٦٨ ص ٦٤ .
(١٩٣) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٨٠ .
(١٩٤) الغزالي : معارج القدس : ص ١٥١ - ١٦٦ .

بكر ابن العربي تفسيراً للنبوة لا يخرج عن تفسير الفارابي وابن سينا فيجعل لها خواص ثلاث (١٩٥) : قوة التخيل والعقل العملي ، وقوة العقل النظري وقوة النفس وأما الخاصية الأولى فتابعة لقوة التخيل والعقل العملي والتي تكون للناس جميعاً ، كل ما هنالك أن النبي من طبقة أشد تهيؤاً من غيرها ولا بلغ من كمال القوة المتخيلة وشدتها عنده ، أنها لا تستغرقها القوى الحسية وتمنعها من الاتصال بالمبادئ الموحية إليها بالأمور الجزئية فيتصل في حال اليقظة وهذه أدنى درجات المعنى المسمى بالنبوة وتقوى الخيلة عنده ، فتحاكي ما شاهدت من صور إلهية مرئية وأقاويل إلهية مسموعة وتستمر في هذه المحاكاة ويثبت في الذاكرة صورة مأخوذة وحاكته .

أما الخاصية الثانية فتابعة للقوة النظرية أو العقل النظري الذي يقوم بالاتصال بالعقل الفعال من غير شوق وطلب والنبي أشد الناس وأقواهم وأكثرهم حدساً واتصالاً بالعقل الفعال .

أما الخاصية الثالثة فراجعة إلى قوة اتصال النفس بالصور العقلية التي في النفوس والعقول الكلية لقرب النفس الإنسانية من الجواهر العقلية التي هي مبدأ للصور الحسية التي يجب عنها لذاتها وجود الأنواع في العالم الجسماني . ويختم الغزالي هذا البحث فيقول : « فأفضل النوع البشري من أوتي في حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشري أصلاً . وأوتي للقوة المتخيلة استقامة وهمة لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه حتى يشاهد العالم النفساني بما فيه من أحوال العالم ، ويشتهبها في اليقظة فيصير العالم وما يجري فيه ماثلاً لها ، ومنتقشاً بها ، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر في عالم الطبيعة حتى تنتهي إلى درجة النفوس السماوية » (١٩٦) .

وبعد ، فالمسألة مُحيرة إذ كيف من طعن الفلاسفة عاد فتبني رأيهم في تحليل النبوة وشرحها شرحاً فلسفياً لا يختلف عن رأيهم إن لم يكن بنفس أفكارهم وعباراتهم ؟ وهذا ما جعل الغزالي في موضع الاتهام بأنه اعتنق نظرية الفارابي وابن سينا الإشرافية في تحليل قضية النبوة . (١٩٧) .

(١٩٥) المرجع السابق .

(١٩٦) المرجع السابق .

(١٩٧) د . مذكور : في الفلسفة الإسلامية : ١/ ١١١ ، ١١٢ .

وأرى أنه ليس من المجدى أن يذهب الباحث إلى عدم صحة نسبة كتاب معارج
القدس للغزالي ، حتى نخرج الغزالي من هذه الشبهة إذ ليس ثمة دليل قوى يقوم على
انكار صحة نسبة هذا الكتاب إليه (١٩٨) .

والتحقيق :

أن الغزالي والصوفية عموما يجعلون الذوق الصوفي امتدادا للنبوة أو طريقا
لإثباتها . أما تفسير المعرفة عن طريق النبي أو الوحي ، فإن له تفسيراً صوفياً موازياً
للتفسير الفلسفي ، وإن ظهر على لسان الغزالي بعبارة فلسفية في معارج القدس ، هو
ذلك التفسير الذي ظهر بصورة صريحة وصادقة النسبة إليه في كتابه إحياء علوم الدين
حيث يقول : « إن حقائق الأشياء مسطورة في اللوح المحفوظ بل في قلوب الملائكة
المقربين فكما أن المهندس يصور أبنية الدار في بياض ثم يخرجها إلى الوجود على وفق
تلك النسخة ومهما ارتفع الحجاب بين القلب واللوح المحفوظ رأى الأشياء فيه
وتفجر العلم منه ... فإذا للقلب بابان : باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو اللوح
المحفوظ وعالم الملائكة . وباب مفتوح إلى الخواص الخمس المتمسكة بعالم الملك
والشهادة ... والفرق بين علوم الأولياء والأنبياء والحكماء هذا : وهو أن علومهم -
يقصد الأنبياء والأولياء - تأتي من داخل القلب المنفتح إلى عالم الملكوت . وعلم
الحكمة يأتي من أبواب الخواص المفتوحة إلى عالم الملك . وهناك فرق آخر وهو أن
العلماء يعملون في اكتساب نفس العلوم واجتلابها إلى القلب وأولياء الصوفية يعملون
في جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصقييلها فقط . (١٩٩) .

وعلى العموم فإن في تفسير الوحي عند كل من الصوفية والفلاسفة تشابهاً غير
خفي (٢٠٠) فالوحي عند كل منهما اطلاع من النفس الإنسانية على حقائق الكون
المثبتة في عالم الغيب . والذي يشرق عليها بالمعرفة ، هو العقل الفعال عند الفلاسفة ،
والملائكة المطلعة على ما في اللوح المحفوظ عند المتصوفة .

(١٩٨) انظر د . سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي : ص ٦٤ وما بعدها ، ص ٣٩٢ .

(١٩٩) الغزالي : إحياء علوم الدين : ١٩/٣ - ٢١ .

(٢٠٠) د . مصطفى عبد الرازق : الدين والوحي والإسلام : ص ٧٦ - ٧٧ .

ولكن الفرق بين المذهبين يقوم على أن العالم العلوى عند الفلاسفة عقول مجردة هي عقول الأفلاك ونفوسها ، وصور الأشياء منقوشة فيها بحكم أنها مصادر لها ، وأسباب لوجودها على مذهب الفيض في تفسير الوجود وبحكم أنها مجردة بطبيعتها داركة فإنها تفيض على العقل الإنسانى القدسى وعلى مخيلة الإنسان ، فالنبوة اتصال عقلى أو نفسى ، أما العالم العلوى عند المتصوفة فهو اللوح المحفوظ الذى كتب الله فيه كل شئ . والملائكة الذين يطلعون على هذا اللوح والاتصال يكون بين النبى والملائكة فيطلع على ما يطلعون عليه من علم الغيب مما هو مكتوب فى اللوح المحفوظ ، فهو اتصال روحانى .

هذا وإن تشابه الموقفان في التفسير عموما ، إلا أن الاتجاه الإشراقى الفلسفى كان أقرب إلى النظام الكونى الفلكى الوثنى ، بينما كان الاتجاه الصوفى أقرب إلى التجربة الإنسانية الروحية الباطنية ، وهو أقل إمعانا في التأويل من الاتجاه الفلسفى وكلا الاتجاهين لا يفيان التصور الإسلامى للنبوة حقه . إذ أن كلا منهما استغل قضية النبوة والوحى لتأييد اتجاهه :

فالإتجاه الفلسفى جعل الفيلسوف نبيا وخدم اتجاه التوفيق بين الدين والفلسفة والاتجاه الصوفى أراد أن يجعل من صلة النبى الروحية تجربة حية كأساس للتجربة الصوفية ومن طريق الوحى إلى النبى أساسا لطريق الذوق أو الإلهام الصوفى الذى اعتمده الصوفية طريقا للمعرفة .

٢ - ابن خلدون وتفسير الوحى :

يذهب ابن خلدون في هذه المسألة إلى القول بأن نفس النبى فيها استعداد فطرى للانسلاخ من الطبيعة البشرية إلى الطبيعة الملائكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة وبعدها يمكنه أن يعلم ما يعلمه الله . وهو بهذا يقر مع أهل السنة بأن النبوة ليست مكتسبة بريضة وإنما هي اصطفاء واختيار من الله للنبى وإعداد له بالفطرة ليكون كذلك . وهذا رأى متفق مع تقسيمة النفوس البشرية إلى ثلاثة أصناف : « صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى إدراك الروحانى فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعانى من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية وإليه تنتهى مدارك العلماء .

وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية مما جعل فيه من الاستعداد لذلك ، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك البشري ويسرح في قضاء المشاهدات الباطنية وهي وجدان كلها . وهذه مدارك العلماء والأولياء أهل العلوم المدنية والمعارف الربانية - ..

وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانياتها وروحانياتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى ، ليصير لمحطة من اللوحات ملكا بالفعل ، ويحصل له شهود الملائكة الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللحظة ، وهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم «(٢٠١)» .

وحالة الوحي هي هذا الانسلاخ من البشرية في تلك اللحظة فطرة فطرهم الله عليها عند ابن خلدون والله يعدهم بتنقيتهم من الغرائز البشرية بحيث يجعلهم يتوجهون إلى الأفق الأعلى . ثم فصل كيفيات الوحي «(٢٠٢)» ، فقال عن الحالة الأولى هي حالة الدوى واعتبرها مرتبة الأنبياء غير المرسلين . وجعل الحالة الثانية وهي حالة تمثل الملك رجلا رتبة الأنبياء المرسلين ، وحالة صلصلة الجرس وهي أشدها عنده مبدأ الخروج من القوة إلى الفعل ومن ثم كانت عسرة . وهنا يبدو التأثير بالمصطلحات الفلسفية الأرسطية . وقد فسر ابن خلدون إمعانا منه في التحليل المتأثر بالفلسفة نزول القرآن منجما موزعا وليس دفعة واحدة - في مكة على سور وآيات أقصر منها في المدينة بأن الوحي كان في أوله شديدا على النبي ﷺ ، ثم بالاعتقاد والتدرج «(٢٠٣)» أخذ يسهل شيئا فشيئا . وواضح جدا بعد هذا التفسير لأن دراسة خصائص القرآن المكّي والمدني ، لا تعين على مثله ، إذ لا تخضع النبوة للمران والتدريب ، وإنما لذلك الاختلاف بين طول وقصر السور والآيات وللتنظيم في نزول القرآن أسرار يعرفها أهل البلاغة والتفسير وعلوم القرآن ، منها ما ذكره الله سبحانه من حكمة نزول القرآن منجما فقال : ﴿ وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه

(٢٠١) ابن خلدون : مقدمة ، ص ٨٦ .

(٢٠٢) المرجع السابق : ص ٨٧ .

(٢٠٣) المرجع السابق : ص ٨٨ .

تنزيلا ﴿٢٠٤﴾ .

وخاتمة الأمر : فإن النبوة أو الوحي بوصفه طريقا للمعرفة اصطفاء واختيار وليس كسبا من جهة النبي . كما أن النبي ليس فيلسوفا . ولا تفسر كيفية الوحي إلا بما ثبت في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة . ولكن أبت الاتجاهات الفلسفية في الفكر إلا الخروج إلى شرح وتعليل الوحي وكيفيته على أسس فلسفية إشراقية ، لا تلتقى مع التصور الإسلامي الدقيق شأنها في المعرفة كشأنها في الوجود . والعقل الذي يحترم نفسه في ظل التصور الإسلامي هو الذي لا يخوض فيما لا مجال له فيه . والنبوة لها خصائصها التي تنعكس أيضا على خصائص المعرفة عن طريقها .

الفصل الرابع

مَجَالَاتُ الْوَحْيِ وَخَصَائِصُ الْمَعْرِفَةِ النَّبَوِيَّةِ

أ - مجالات المعرفة النبوية وخصائصها

إذا كان للحس مجال لا يتجاوزه ولا يتعداه وللعقل مثل ذلك ، والحس والعقل كلاهما طريقان لمعرفة عالم الشهادة ، فإن للوحي مجالا يخصه كذلك وهو مجال عالم الغيب . فهو ينفرد بمعرفة عالم الغيب هذا بعد أن يسلم العقل بمبدأ وجوده ويسلم بالوحي طريقا للمعرفة . ولكن هل تقتصر المعرفة النبوية عن طريق الوحي على مجال عالم الغيب فحسب ؟ أو ماهو موقفها من عالم الشهادة أيضا ؟ .

والجواب على ذلك إنما ينبني في تصورنا القرآني على حقيقة رئيسية نزلت في أول ما نزل إلى رسول الله ﷺ وهي قوله تعالى : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (٢٠٥) . وفُصِّلَت هذه الحقيقة في كل ماورد في القرآن والسنة من علم ومعرفة ومن هدى ونور . فالحقيقة هي أن عالم الشهادة وعالم الغيب مردهما إلى الله سبحانه ، وطرق معرفة هذين العالمين إنما ترجع إليه سبحانه ، فهو الذي خلق كل شيء وعلم كل متعلم . والوحي هو الطريق المعصوم للمعرفة فهو من عالم الغيب ومتوجه إلى عالم الشهادة وغايته أن يرد الإنسان في الأرض كلها إلى عبودية الله عز وجل ، وهو يزوده بما يلزمه معرفته والعمل به في عالم الشهادة وبما ينتظره من مصير في عالم غيب لا يشاهده . وإذا كان الإنسان بحسه وعقله والوحي أو النبوة عن طريق الوحي والكون كله شهوده وغيبه ويرجع إلى الله سبحانه الذي أنزل على عبده الكتاب ، فإن مجال المعرفة التي ينزل بها الوحي إنما موضوعها ومجالها عالم الشهادة

(٢٠٥) العلق ١ - ٥ .

وعالم الغيب ، عالم الشهادة بما تتجلى فيه آثار ألوهية الله ووحدانيته وخالقيته وعلمه وقدرته وإرادته . والذي يقف هذا الإنسان فيه أكرم مخلوقات الله والمسخر له ما في السموات وما في الأرض . وعالم الغيب بما تتجلى فيه كذلك آثار وحدانية الله وعدله وسائر صفاته . وقد أعطى الله سبحانه هذا الإنسان في عالم الشهادة سلطة النظر فيه والتعرف إليه بما منحه من حواس وعقل ، يكتشف المادة ويسرح في الفضاء وتسخر له هذه المواد في مختبر تجاربه . فكلما اكتشف حقيقة أو قانونا أو خاصية زاد انتفاعه بعالم الشهادة وكثرت بها سعادته وارتفع يقينه بأن لها خالقا مدبرا حكيما . ومن ثم كانت نظرة القرآن تجعل كل ما في عالم الشهادة من آفاق وأنفس مجالا ينبغي أن يتقدم الإنسان لمعرفته بما أعطى من أسلحة اكتشاف وأدوات معرفة ، في الوقت الذي حرص فيه القرآن على أن لا يكون هو نفسه كتابا علميا فلكيا أو كيميائيا أو فيزيائيا وإنما جعل لذلك كله أصلا يدفع للمعرفة والمعرفة القيمة التي تنتهي إلى الإيمان بوجود الله ووحدانيته ، وليست مجرد المعرفة الجامدة الباردة . التي تجعل الإنسان ليس أكثر من مادة تتعامل مع مادة فقال سبحانه : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ . أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (٢٠٦) وقال سبحانه ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (٢٠٧) . وقال سبحانه : ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ ﴾ (٢٠٨) . فالقرآن قد نبه وطلب إلى الناس أن ينظروا في الكون وفي الأنفس ويستنبطوا مافيهما من خصائص ، من أجل الوصول إلى الحقيقة الكبرى وهي الإيمان مما يجعلنا نقول بفخران هذا القرآن قد فتح للعلم التجريبي الباب على مصراعيه ، ولكنه ضبط هذا العلم بأن يكون لصالح قضية الإيمان وسعادة الإنسان ، لا للإلحاد وتدميرا لإنسانية وإهدار كرامتها فالعلم بالكون نعمه لا يصح أن تكون نقمة على البشر كما قال سبحانه : ﴿ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ، وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَةً ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾ (٢٠٩) . وعلى ذلك فالكون مجال للمعرفة

(٢٠٦) فصلت : ٥٣ .

(٢٠٧) النكبات : ٢٠ .

(٢٠٨) فاطر : ١٩ - ٢١ .

(٢٠٩) لقمان : ٢٠ .

النبوية ، في التنبيه على أصوله والدعوة إلى اكتشافه والعمل على تسخيرها بما يخدم البشرية كلها .

والإنسان وهو محور الاستخلاف في هذه الأرض والمخلوق المتعلم العارف ، لأحوج ما يكون إلى علم يعرفه بحقيقته ومهمته وعلاقته بالله ربه . وهذا العلم لا يفنى به العقل الإنساني ، ولا يستطيع أن يحكم فيه ويوحد النظرة إليه . ومن ثم فالإنسان محتاج فيه إلى الوحي ، فيقع في مجال الوحي إذن عقيدة هذا الإنسان من هو ؟ ومن أين جاء ؟ وإلى أين ينتهي به المصير ؟ ثم لا يقع في مجال العقل ، ويقع في مجال الوحي ، تصور هذا الإنسان أو عقيدته بالله وصفاته ، وما يتعلق بالله سبحانه من علم لا يستطيعه هذا الإنسان بمحض حسه وعقله . ثم يقع بعد ذلك في مجال الوحي تنظيم علاقة هذا الإنسان بالله ربه فيما يتعلق بالعبادات ، وأحكام الأشياء ، إذ الإنسان بمحض حسه وعقله لا يستطيع أن يعرف كيف يرضى ربه وماهى التكليف المطلوبة منه . فالعبادة معناها وتفصيلها إنما تقع في مجال هذا الوحي ولا يشاركه غيره فيها . كما أن علاقات هذا الإنسان بنفسه وبأسرته وبالمجتمع من حوله أفرادا وتنظيمات وبالناس كلهم إنما يقع كذلك في مجال الوحي لأن البشر عاجزون بعقولهم أن يشرعوا تشريعا كاملا نزيها عادلا شاملا ، فلا كمال إلا لرب البشر ولا عصمة إلا في تشريعه الكامل كمالا مطلقا العادل عدلا مطلقا المبرأ من كل عجز ونقص وهوى ، ولا كمال إلا للخالق سبحانه الذى ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (٢١٠) والذى هو عليم بما ينفع خلقه ويصلح شؤونهم ﴿ الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ (٢١١) .

ثم يقع في دائرة الوحي ومجاله تلك الضوابط الأخلاقية أو القيم التى ينطلق منها البشر في اعتقادهم وأعمالهم . إذ على أساسها يكون الالتزام وتنبنى المسؤولية الفردية والجماعية وينتهى إليها مصيرهم يوم الدين فالقيم أو الاخلاق في شطرها الأول اعتقاد وفي شطرها الآخر عبادة أو أحكام شرعية ، وهى تلخص الإيمان الذى يعتقده المسلم والمنهج الذى يلتزمه في العلم كما سئلت السيدة عائشة رضى الله تعالى عنها عن خلق

(٢١٠) الشورى : ١١ .

(٢١١) الملك : ١٤ .

رسول الله ﷺ فقالت : « فإن خلق نبي الله ﷺ كان القرآن » (٢١٢) .

وتختص كذلك المعرفة النبوية عن طريق الوحي بالعلم بعالم الغيب جملة وتفصيلا من ذكر للملائكة والجن ، وتفاصيل نفخ الروح وقبضها بالموت وما في عالم البرزخ - بين الموت وقيام الساعة - والبعث والنشور والحشر واجتياز الصراط والجنة والنار .

وعلى العموم فإنه يقع في مجال الوحي علم مايلزم الإنسان في عالم الشهادة ، ومايلزمه من تفاصيل عالم الغيب . مما يحقق الاستقامة لهذا الإنسان عابدا لله في العلم والعمل . وتمثل هذه المعرفة التي يقدرها الله عز وجل لهذا الإنسان شفاء ودواء ناجما ، يحقق الشخصية المؤمنة المتوازنة في كينونتها العارفة العابدة ومن ثم فإن خروج الإنسان بعقله إلى مجال الوحي بتفصيله جهل بحقيقة الإنسان وحقيقة عالم الغيب وتأويل ما جاء به الوحي دون سند من نص وفهم سليم للنص يصدر كذلك خروجا على الوحي والعقل . ولا نريد أن نقحم أنفسنا في مبحث يحتاج دراسة منفصلة عن صلة العقل بالوحي أو صلة العقل بالنقل . وتكفينا هذه العجالة بما يخدم غرض بحثنا .

(ب) خصائص المعرفة النبوية

١ - الاختصاص في طريقها :

تتميز المعرفة النبوية عن طريق الوحي بأنها ليست عامة وإنما هي لأحاد معدودين مخصوصين من البشر هم الأنبياء الذين اصطفاهم الله لتبليغ شرعه إلى الناس . والخصوصية هنا إنما هي في كون الوحي طريقا خاصا للمعرفة لا في موضوع المعرفة النبوية ، لأن موضوع المعرفة النبوية يخاطب به الناس جميعا ولكن الذي يبلغهم ويوصلهم هو النبي وبعد ذلك بالسمع أو الخبر . وإنما خصوصيتها معناها أنها ليست

(١) حديث صحيح . أخرجه مسلم انظر صحيح مسلم . طبعة عيسى الحلبي سنة ١٩٧٤ / ١ / ٥١٣ واللفظ كما أخرجه الإمام أحمد في المسند ٥٤ / ٦ ، ٩١ وأبو داود في السنن ٣٠٩ / ١ كتاب الصلاة ، باب صلاة الليل . وفي كليهما بلفظ « فإن خلق رسول الله ﷺ كان القرآن » .

عامّة لكل الناس كالحواس والعقل . وبالتالي فلا تخضع لقوانين الحس والعقل أو عالم الشهادة من حيث الفطرة والاكتساب .

ولا يتوصل إليها برياضة أو حتى بمجرد الاستقامة في الفطرة . وإن كان الأنبياء سليمى الفطرة ومحفوظين برعاية الله وحفظه ، فذلك مالا دخل للنبي نفسه فيه من حيث هو بشر ، بل لأنهم - الأنبياء - لم يكونوا يعرفون بأنهم سيكونون أنبياء إلا حينما أعلمهم الله وكلفهم بذلك كما قال تعالى : ﴿ ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم ﴾ (٢١٣) . وكما قال عز وجل : ﴿ وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذا لا رتاب المبطلون ﴾ (٢١٤) . فالنبوة إذن خاصة معرفتها خاصة عن طريق الوحي ، ولا تحصل هذه المعرفة إلا بشكل فجائي بإذن الله ووحيه دونما ترقب أو كسب أو سير في طريق التدرج ، فمهما راض أى إنسان نفسه فلن يحصل هذه المعرفة لأنها طريق ربانى ، وليس بشريا أى باختيار الله واصطفائه لا بجهد البشر وكسبهم .

٢ - ربانية المعرفة النبوية في مصدرها :

ومن ثم فتختص هذه المعرفة بأنها ربانية وكافة ماتخص به هذه المعرفة بعد ذلك إنما تعود لهذه الخصيصة وتنشق منها . فالعلم الذى جاء به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام جاء من عند الله بكل خصائصه ومقوماته وتلقوه كاملا بهذه الخصائص والمقومات لا يزيدون عليه شيئا ولا ينقصون منه شيئا . وقد تكفل الله تعالى بجعل أنبيائه معصومين من الخطأ حتى يتم التبليغ وتصل هذه المعرفة إلى البشر سليمة عن عيوب البشر كما قال تعالى : ﴿ ولو تقول علينا بعض الأقاويل * لأخذنا منه باليمين * ثم لقطعنا منه الوتين * فما منكم من أحد عنه حاجزين ﴾ (٢١٥) . وكما قال عز وجل ﴿ والنجم إذا هوى * ما ضل صاحبكم وما غوى * وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى * علمه شديد القوى ﴾ (٢١٦) .

(٢١٥) الحاقة : ٤٤ - ٤٧ .

(٢١٣) الشورى : ٥٢ .

(٢١٦) النجم : ١ - ٥ .

(٢١٤) العنكبوت : ٤٨ .

ومن ثم فإن الربانية أولى خصائص هذه المعرفة ، ومصدر هذه الخصائص كذلك ، فهي علم موحى به من الله سبحانه ، ومحصور في هذا المصدر لا يستمد من غيره . وبذلك يتميز عن التصورات الفلسفية أو العقلية التي ينشئها البحث الفكري البشرى سواء عن الحقيقة الإلهية أو الحقيقة الكونية أو الحقيقة الإنسانية والارتباطات والعلاقات القائمة بين هذه الحقائق . فالتصور الفلسفى الذى ينشأ عن الفكر البشرى لمحاولة تفسير الوجود والمعرفة يبقى في حدود المعرفة الفكرية البشرية الخاضعة للزمان والمكان والبيئة والتكوين النفسى والمؤثرات . بينما المعرفة النبوية تأتي من الله عز وجل عن طريق النبى المعصوم الذى يحمل إلى الناس هدى الله بما يشتمل عليه من الحياة والحركة والدقة في تفسير الوجود وصياغة الحياة . ثم تكفل الله سبحانه بحفظها وتوصيلها إلى الناس بعد النبى ، وَلَمَن لم يشاهده بطريق النقل المتواتر ، الذى هو طريق يقينى وقطعى في نظر العلم السليم .

وهذا التأكيد على مصدر المعرفة النبوية إنما يعطيها القيمة الأساسية والقيمة الكبرى بين أنواع المعرفة . فهي وحدها مناط الثقة المبرأة من كل نقص والمبرأة من كل عيب والسليمة من كل جهل وهوى . كما أنها موضع الثقة كذلك في أنها التصور ، أو العلم الموافق للفطرة الإنسانية الملبي لحاجاتها كلها الخبير بكل مايلزمها لأنهما من مصدر واحد هو الله سبحانه .

والمعرفة النبوية بمصدرها الربانى لا تلغى الفكر البشرى بل تعطيه قيمته في ثبوتها أولا ، وتؤكد له مجالاته في عالم الشهادة كما تعطيه مجالا لفهمها ثانيا وتجعل القاعدة المنهجية الصحيحة له في تلقيه لهذه المعرفة متمثلة في أنه « ليس له أن يتلقى هذا التصور - المعرفة النبوية - بمقررات سابقة ، يستمدّها من أى مصدر آخر ، أو يستمدّها من مقولاته هو نفسه ، ثم يحاكم إليها هذا التصور ويزنه بموازينها . إنما هو يتلقى موازينه ومقرراته من هذا التصور ذاته وبتكليف به ويستقيم على منهجه كما يتلقى الموضوعية في هذا التصور من المصدر الإلهى الذى جاء بها ، لا من أى مصدر آخر خارجه ، ثم هو الميزان الذى يرجع إليه بكافة مايعن له من مشاعر وأفكار وقيم وتصورات في مجرى حياته الواقعية كذلك ليزينها عنده ويعرف حقها من باطلها

وصحيحها من زائفها» (٢١٧) . هذا مع التركيز على أن الفكر البشرى أو العقل ليس هو وحده الذى يتلقى المعرفة النبوية وإنما هو يشارك فى تلقيها بل إن الكينونة البشرية بكاملها ، هى التى تتلقى هذه المعرفة وأن الذى لاتدركه هذه الكينونة منها – من المعرفة النبوية – إدراك ماهية وحقيقة أوكنه أو إدراك عليّة وكيفية فإنه لا يتعذر عليها التسليم به فى طمأنينة ذلك لأنه داخل فى مفهوم منطقها المعقول ، وهو أن الذى تتناوله المعرفة النبوية ويقع فى مجالها أكبر وأوسع من الكينونة البشرية بجملتها فهو مجال سرمديّة الأزلية الأبدية المطلقة والكينونة الإنسانية كينونة مخلوقة حادثة متحيزة عاجزة كما قال تعالى ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلى العظيم ﴾ (٢١٨) ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ (٣١٩) .

ومن هذه الجوانب التى تعجز الكينونة البشرية عن الدخول إلى مجالها ومعرفتها وتختص بها المعرفة النبوية بميزتها الربانية من هذه الجوانب :

« الذات الإلهية كنهها وصفاتها فهى مما لاتدركه العقول ، ولا يماثله شيء من الأشياء التى تعرفها حتى يمكن أن تقابلها بها وتقيسها عليه ﴾ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴿ (٢٢٠) ﴿ فلا تضربوا لله الأمثال ﴾ (٢٢١) .

« ومنها المشيئة الإلهية وكيفية تعلقها بالخلق كما قال تعالى ﴿ قال : رب أنى يكون لى غلام وقد بلغنى الكبر وامرأى عاقر . قال : كذلك الله يفعل ما يشاء ﴾ (٢٢٢) . ﴿ قالت : رب أنى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر . قال : كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون ﴾ (٢٢٣) .

(٢١٧) سيد قطب : خصائص التصور الإسلامى ومقوماته : ص ٥٤ .

(٢١٨) البقرة : ٢٥٥ .

(٢١٩) الأنعام : ١٠٣ .

(٢٢٠) الشورى : ١١ .

(٢٢١) النحل : ٧٤ .

(٢٢٢) آل عمران : ٤٠ .

(٢٢٣) آل عمران : ٤٧ .

« ومنها مسألة الروح سواء المقصود بها جبريل أو الحياة أو الوحي كما قال تعالى ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾ (٢٢٤) .

ومنها الغيب المحجوب عن العلم البشري إلا بما يأذن الله به لمن يشاء ﴿ وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ﴾ (٢٢٥) ، ﴿ عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا ﴾ إلا من ارتضى من رسول ﴿ (٢٢٦) ، ﴿ وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا وما تدرى نفس بأى أرض تموت ﴾ (٢٢٧) يسألونك عن الساعة أيان مرساها ﴿ فيم أنت من ذكراها ﴾ إلى ربك منتهاها ﴿ إنما أنت منذر من يخشاها ﴾ كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها ﴿ (٢٢٨) .

وتنبثق من هذه الخاصية - الربانية - سائر الخصائص الأخرى وهى :

٢ - الثبات :

فالمعرفة عن طريق الوحي صادرة عن الله سبحانه المنزه عن التغير والأهواء والتأثر بالعوارض ، بينما المعرفة الحسية والعقلية قد تتغير ان تبعا لبعض الظروف فى الحياة والواقع وتبعا للأوضاع . وإن كانت المعرفة العقلية أكثر ثباتا من الحسية إلا أنها خاضعة للتأثر النفسى والواقعى على كل حال . بينما المعرفة النبوية لا تتغير ولا تتطور ولا تغير الأشكال والأوضاع الواقعية من أصولها أبدا وإن حصل تغير واستجابت له المعرفة النبوية فإنما يكون فى ثباتها مايسمح بالاستجابة لتغير الواقع مع الحكم عليه وتوجيهه وهى ماتزال ثابتة ، مما يعطيها قدرة على صياغة الواقع ومرونة فى التطبيق . وهذا الثبات لا يقتضى تجميد حركة الفكر والحياة ولكنه يسمح بالحركة بل يدفع إلى الحركة ولكن داخل إطار ثابت وحول محور راسخ . وهناك من الحقائق فى المعرفة النبوية مالا يسمح بالتطور أو الحركة لا فى الحقيقة ولا فى المفهوم والتطبيق بل هى

(٢٢٤) الإسراء : ٨٥ .

(٢٢٥) الأنعام : ٥٩ .

(٢٢٦) الجن : ٢٦ - ٢٧ .

(٢٢٧) لقمان : ٣٤ .

(٢٢٨) النازعات : ٤٢ - ٤٦ .

حقائق ثابتة في هذه كلها مثل حقيقة الربانية والألوهية ووجود الله وصفاته وأخصها وحدانية وما ينبثق منها من حقيقة أن الأشياء كلها مخلوقة لله سبحانه وحقيقة عبودية الأشياء والأحياء لله عز وجل جميعا . وحقيقة الإيمان بأركانه وأن الدين عند الله الإسلام وأنه لا يقبل دينا غيره وحقيقة الكرامة الإنسانية وإن الإنسان مستخلف في الأرض وأن الناس من أصل واحد وأن تفاضلهم بالتقوى وحقيقة غاية الوجود الإنساني وهي العبادة لله عز وجل بكل مقتضيات العبودية المطلقة لله وحده وحقيقة أن رابطة التجمع الإنساني هي العقيدة والمنهج الرباني وحقيقة أن الدنيا دار عمل والآخرة دار حساب . كل هذه الحقائق ثابتة في حقيقتها ومفهومها وتطبيقها ولا مرونة فيها أبدا . وأن حركة الفكر في آفاق النفس والكون إنما تزيد من يقينية هذه الحقائق وثباتها . وأن كل حركة بعد ذلك في الواقع أو في الفكر إنما لابد أن ترجع إلى هذه المخاور الثابتة وتدور حولها .

٤ - الشمول والتكامل والعموم والخلود :

وهذه المعرفة من ثمة شاملة لكل الحقائق الثابتة والمتحركة ولعالمى الغيب والشهادة ﴿ هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة ﴾ (٢٢٩) وهي شاملة لحقائق الألوهية والخالقية والكون المخلوق ولحقائق الإنسان والكون ولحقائق الاعتقاد والعمل . ولكل أفراد الجنس البشرى لا وجه فيها للاختصاص بفئة دون أخرى فمضمونها إلى جميع الناس . ولا تختص بفيلسوف أو أمى ، فالكل يأخذ منها ما ينبغي أن يأخذه وإن تفاوتوا في الأخذ والعطاء فليس تفاوتاً فيما يجب العلم به وإنما تفاوت في الفهم والاستزادة مما يعمق الفهم ويسره . ومن ثم فهي يقين لكل مستويات البشر وجميع ظروفه وملابساته . وجميع أزمانه وأمكنته ، وهي شاملة الكينونة الإنسانية بكل ما فيها ولما وراء هذه الكينونة . وشاملة كذلك لمبدأ خلقه ومنتهاه . وشاملة لتفسير الوجود والمعرفة والقيم .

٥ - التوازن :

وشمول هذه المعرفة شمول متوازن ومن أبرز مظاهره التوازن بين الجانب الذى

(٢٢٩) الحشر : ٢٢ .

تتلقاه الكينونة الإنسانية لتدركه وتسلم به والجانب الذى تتلقاه لتدركه وتبحث حججه وبراهينه وتحاول معرفة علله كذلك التوازن فى العقيدة ذاتها التى تجمع بين الإيمان بالمشاهد والإيمان بالغيب . والتوازن الذى يجمع بين العلم والعمل والتوازن بين حرية الإرادة الإنسانية وشمول الرقابة الربانية والتوازن فى المنهج الذى يربى الروح والعقل والنفس وسائر مكونات الكينونة الإنسانية . والتوازن بين فردية الإنسان وجماعيته وبين تكوينه المادى والروحى . والتوازن بين علاقة العبد بربه بين موحيات الخوف والرغبة وموحيات الطمأنينة والأمن ، والتوازن بين فاعلية الإنسان وحركة الكون ونواميسه وبين حركة الإنسان المستخلف فى الأرض وبين ربانية خلقه وربانية توجهه إلى الله بعبادته وحده .

٦ - الإيجابية :

ومن ثم فإن فى هذه المعرفة إيجابية فاعلة فى علاقة الله سبحانه بالكون والحياة والإنسان وإيجابية كذلك من جهة الإنسان ذاته فى حدود المجال الإنسانى وحدود الاستخلاف فى الأرض والإيجابية ظاهرة كذلك فى العقيدة الدافعة إلى عبادة الله عبادة سليمة بعيدة عن أن تكون مجرد علاقة فكرية أو عقلية بين عقل إنسانى وإله هو غاية ما يكون - فى التصور الفلسفى - عقلا . بل هى العلاقة بين الذات المخلوقة متوجهة إلى الذات الخالقة التى لها صفات دافعة للإنسان لأنه يتخلق بأخلاق الله عز وجل بعيدا عن التجسيم والتعطيل وإنما بتنزيهه قال عنه سبحانه : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (٢٣٠) . وهى الإيجابية كذلك فى كل علم أنزله الله على النبى دافع للعمل الإيجابى الذى تنسجم معه الفطرة السليمة . وهى الإيجابية كذلك للإنسان فى الكون وللمؤمن بهذه العقيدة فى واقع الحياة بحيث تدفعه لأن يكون داعية إلى الله سبحانه ورائدا لحركة التحرر العالمى للإنسان ، كل الإنسان ، فى الأرض كل الأرض من العبودية لغير الله عز وجل بأية صورة من الصور إلى العبودية لله عز وجل بمعناها الشامل الكامل من تلقى الشرائع منه وحده مخلصه وتقديم الشعائر لى وحده مخلصه .

(٢٣٠) الشورى : ١١ .

٧ - الواقعية (٢٣١) أو العملية :

المعرفة النبوية تتعامل مع الحقائق الموضوعية ذات الوجود الحقيقي المستيقن ، والأثر الواقعي الإيجابي ، لا مع تصورات عقلية مجردة ولا مع مثاليات لامقابل لها في عالم الواقع أو لا وجود لها فيه . كما أن تنظيم هذه المعرفة للحياة البشرية يتسم بقابلية التحقق الواقعي أو العملية في الحياة . العملية المبنية على الاعتقاد ، وليست العملية التي تبنى الاعتقاد أو تصوغه . وهذه المعرفة تتعامل مع الحقيقة الإلهية المتخيلة في آثارها الواقعية وفاعليتها الخالقة المدبرة ولا تتعامل مع خيال أو مجرد فكرة عن الألوهية كما لا تتعامل مع فكرة هي انعكاس لواقع مادي أو لعلاقات اجتماعية . تتعامل هذه المعرفة كذلك مع واقع كوني محسوس مشاهد فيه سنن وفق مراد الله في التأثير والتأثر ، ومع كينونة إنسانية هي محور الاستخلاف بالفكر والعمل في عالم الواقع . والإيمان كحقيقة كبرى يسير على ضوئها الإنسان في هذه الأرض لها ميزاتها الواقعية كذلك لأنها ذات أثر في هذا الواقع وهي ليست نوعا من ضرب العقل في التيه والركام أو مجرد صياغة لمنطقه المنفصل عن الوحي على طريقة الإيمان بما وراء المادة ، أو الميتافيزيقيا بصفة عامة .

فالله سبحانه قمة هذا الإيمان والذي ننزهه ونسبحه ونقدس له موجود ﴿ هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم ﴾ (٢٣٢) وهو سبحانه الخالق لكل شيء يدل على وجود كل أثر من آثاره وكل شيء بإرادته فهو ﴿ فعال لما يريد ﴾ (٢٣٣) ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾ (٣) ومن ثم فهو ليس مثال أفلاطون وليس واحد أفلوطين الذي فوق أن يوصف أو فوق أن يفكر فيه أصلا كما أنه ليس إله أرسطو الذي لا فاعلية له سوى أن يكون فكرة الفكرة أو عقل العقل والمحرك الذي لا يتحرك أو

(٢٣١) استخدام الواقعية هنا بما يعطيه الفهم للفظ العرفي مجردا عن المعاني الاصطلاحية الفلسفية ولعل اصطلاح العملية أو قابليتها للتطبيق يدل تقريبا على معناه .
انظر هذا المصطلح والفصل عند سيد قطب : خصائص التصور الإسلامي : ص ١٩٢ - ٢١٤ .

(٢٣٢) الحشر : ٢٤ .

(٢٣٣) البروج : ١٦ .

(٢٣٤) يس : ٨٢ .

موازيا لوجود الممكنات أى العالم .

ثم إن هذه المعرفة تتعامل كذلك مع هذا الكون الواقعى الظاهر لا مع الكون الذى هو فكرة مجردة عن الشكل والقالب أو الكون الذى هوى وصورة كما عند أرسطو .
مما لا تشعر لها بوجود واقعى . فالكون هو هذه المخلوقات ذات الوجود الخارجى الذى يدركه الإنسان هو هذه السموات والأرض والنجوم والكواكب والظواهر الكونية من حياة وموت وليل ونهار ونور وظلام ومطر وبرق ... إلى غير ذلك من الموجودات الواقعية .

كما تتعامل المعرفة النبوية كذلك مع الإنسان الواقعى المتمثل فى هؤلاء البشر المخلوقين لله كما هم بحقيقتهم الموجودة من لحم ودم وأعصاب ومادة وروح وعقل ونفس وجسم . الإنسان الذى ليس ملاكا ولا حيوانا الإنسان الذى فيه فطرة قابلة لأن يسير إما فى طريق الخير أو فى طريق الشر ﴿ هل أتى الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ﴾ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا ﴿ إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا ﴾ (٢٣٥) ﴿ ألم نجعل له عينين ﴾ ولسانا وشفتين ﴿ وهديناه النجدين ﴾ (٢٣٦) . وهى تتعامل إذن مع هذا الإنسان ككائن واقعى له خصائصه فى الواقع بين سائر المخلوقات ، ولا تتعامل معه كمعنى مجرد ولا كائنا مقدسا بعقله ولا تعتبر فكره نتاجا للواقع المادى وحركته . فالإنسان ليس إلها يعبد ، وليس مهدر الكرامة ولكنه المخلوق لله فى عالم الشهادة من مادة - هى من عالم الشهادة - وبروح هى غيب لله من عالم الغيب - ومن ثم فهو المستخلف فى عالم الشهادة المنتهى إلى عالم الغيب والذى يتعامل مع عالم الشهادة بقيم عالم الغيب وتوجيهه وهديه وصدق الله العظيم ﴿ إن هذا القرآن يهدى للتي هى أقوم ﴾ (٢٣٧) ، ﴿ ومن أحسن قولا من دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إننى من المسلمين ﴾ (٢٣٨) .

(٢٣٥) الإنسان : ١ - ٣ .

(٢٣٦) البلد : ٨ - ١٠ .

(٢٣٧) الإسراء : ٩ .

(٢٣٨) فصلت : ٣٣ .

ومن ثم كان المنهج الرباني الذي تقدمه هذه المعرفة النبوية للحياة البشرية منهجا واقعيا بهذا الفهم وبهذه الأبعاد لمفهوم الواقعية . فهو منهاج يرتفع بهذا الإنسان معترفا بواقعيته إلى آفاق سامية في حدود طاقاته الواقعية ﴿ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ﴾ (٢٣٩) ، ويحاسبها على كسبها الواقعي ﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾ (٢٤٠) ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ (٢٤١) . وقيم لها الحجة الواقعية على أحقيته وعلى النهاية التي ستقف بها وستعرض بها على الله يوم الجزاء ، فلا تنتحل المعاذير ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ (٢٤٢) ، ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ (٢٤٣) . وهو يحل لها كافة مشاكلها الواقعية من أمور فردية خاصة إلى أمور أسرية ، إلى أمور إجتماعية سياسية واقتصادية ... وغير ذلك من الأمور بما يحقق لها التناسق والانسجام ، والتوازن والشمول والإيجابية والواقعية ﴿ فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ (٢٤٤) .

(٢٣٩) البقرة : ٢٨٦ .

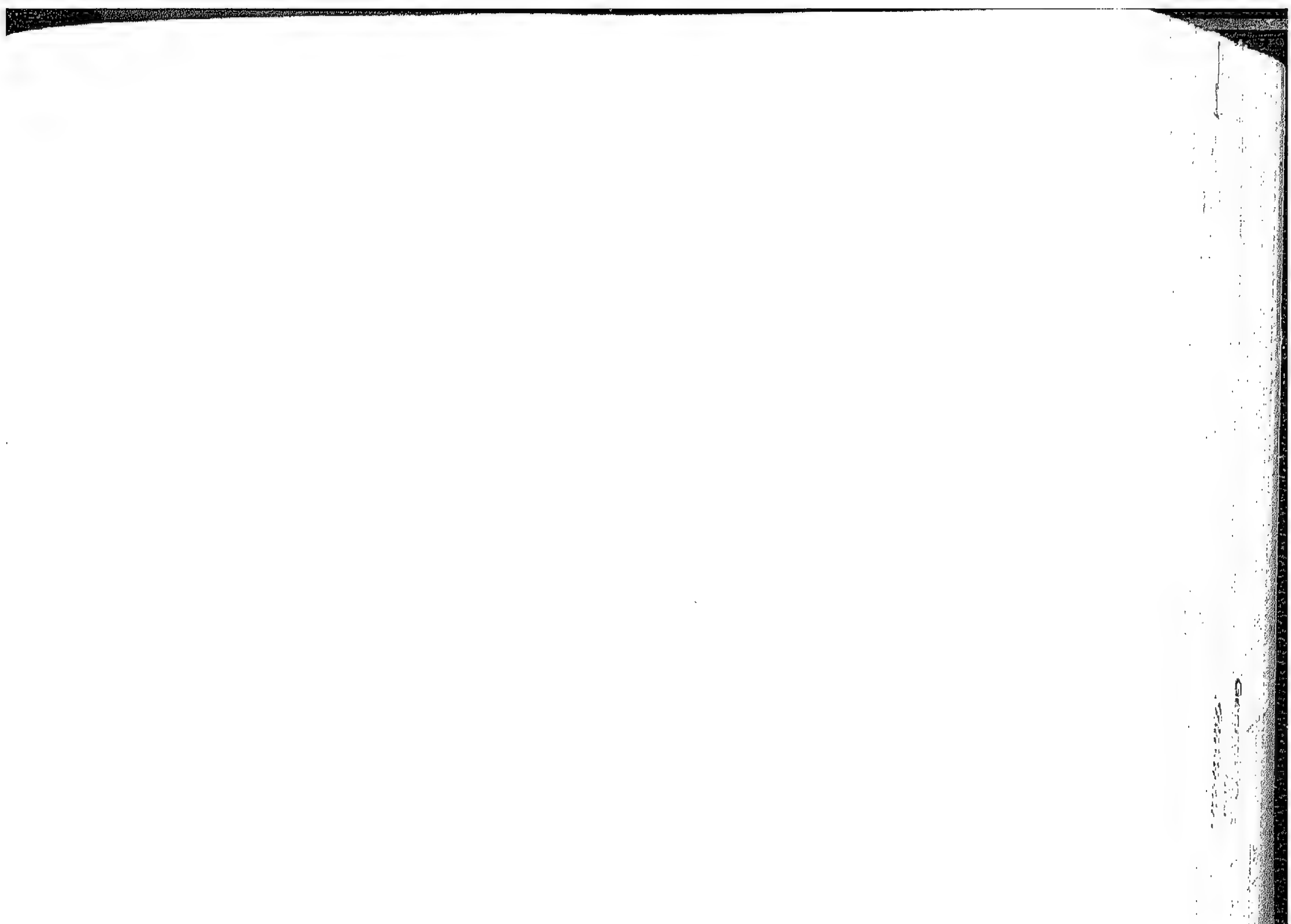
(٢٤٠) البقرة : ٢٨٦ .

(٢٤١) الأنعام : ١٦٤ ، والإسراء ١٥ وفاطر ١٨ .

(٢٤٢) الإسراء : ١٥ .

(٢٤٣) النساء : ١٦٥ .

(٢٤٤) الروم : ٣٠ .



الخاتمة

نود أن يكون هذا البحث قد لبي مقصودنا من تبويب وصياغة نظرية للمعرفة في القرآن الكريم ، وتميزها عن نظرية المعرفة في الاتجاهات الفلسفية المتعددة فهو :

أولا : بدأ موقفنا بإمكان المعرفة منذ أول كلمة فيه ، إذ حرص على تسجيل موقف يقيني قائل بأن المعرفة هي صفة للحى ، وميزة للإنسان بما هو إنسان ، ومن ثم فإنه لا يبحث في إمكانها تشككا أو حتى مجرد استجابة للشكاك من أجل تسليمها . بل قد وضع قبل مبحث إمكانها ، تعريف العلم والمعرفة ، وأنها من الوضوح بحيث يشعر بها كل إنسان شعوره بوجوده . وكان بحثه للإمكان بعد ذلك تأسيسا لاتجاه يقيني في المعرفة ، إذ تبدأ يقينية المعرفة لدى الإنسان مع يقينية شعوره بأنه مخلوق ، ذلك أن الله سبحانه جعل فيه التأسيس الكافى للوجود ، جعل فيه التأسيس الكافى للمعرفة ﴿ هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ﴾ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا ^(١) ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ﴾ ^(٢) . وجعل هذين التأسيسين : فى الوجود ، وفى المعرفة ، مؤهلين لوظيفة الإنسان المستخلف فى الأرض ، متمتعاً بمحض إرادته الإنسانية ، مشمولا بالرقابة الربانية ، إذ بين سبحانه عقب هذين التأسيسين فى الآيتين السابقتين ، أنهما لابد أن ينشأ موقفا لهذا الإنسان فى الحياة ، بما يريد الله أن يكون موقف هدى وشكر ، فقال سبحانه : ﴿ إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا ﴾ ^(٣) وقال : ﴿ لعلكم تشكرون ﴾ ^(٤) .

(١) الإنسان : ١ - ٢ . (٣) الإنسان ٣ .
(٢) النحل ٧٨ . (٤) النحل : تمة الآية ٧٨ .

كما وضح هذا البحث أن موقف الشك المطلق يتعارض مع فطرة الإنسان السليمة المؤسسة على اليقين .

أما الشك المنهجي فهو غاية ما يفيد أن يكون مَرَكَبًا يعبر عليه من درجة مجرد الإيمان والتصديق إلى درجة اليقين المستغرق لشعاب النفس . وليس هو وحده طريق مثل هذا اليقين ، بل النظر والتطبيق ، أو الإيمان والعمل ، مع التواصي بالحق والتواصي بالخير ، أو بعبارة جامعة الدعوة إلى الله هي طريق النجاة ومركب اليقين . ﴿ قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين ﴾ (٥) ، ﴿ والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ (٦) ، ﴿ ألم ﴾ ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين * الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون * والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون * أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون ﴾ (٧) .

وعلى هذا ، فحل مسألة اليقين حل فطري - حدسي - ذو تأسيس رباني ، من جهة الفكر ، التزام وعبادة بمفهومها الشامل ، ومن جهة العمل يقين بوظيفة يؤديها الإنسان بالإيمان والعمل في الدنيا ، ويقين بخزاء ينتظره في الآخرة ، ﴿ فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابه ﴾ إلى ظننت ألى ملاق حسابه فهو في عيشة راضية * في جنة عالية * قطوفها دانية * كلوا واشربوا هنيئا بما أسلفتم في الأيام الخالية ﴾ (٨) ، ﴿ واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين الذين يظنون ﴾ (٩) أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون ﴾ (١٠) .

ثانيا : أبرز هذا البحث أن المعرفة إحدى أبواب مبحث الوجود ، لأنها تمثل

(٥) يوسف : ١٠٨ .

(٦) سورة العصر .

(٧) البقرة : ١ - ٥ .

(٨) الحاقة : ١٩ - ٢٤ .

(٩) والظن في هذه الآية وسابقتها بمعنى اليقين .

(١٠) البقرة : ٤٥ - ٤٦ .

الوجود الذهني للأشياء . ومن ثمة فإن المعرفة ذات طبيعة بحسب طبيعة المذهب في الوجود ، وإن الإنسان يؤمن بشيء ما ، ويعرفه ، قبل أن يصوغ نظرية في المعرفة : إمكانها وطرقها وحدودها ، ولذا فقد قدمت باب طبيعة المعرفة على طرقها وأنواعها . إذ طرق المعرفة وأنواعها ، وحدودها ، مبرر للمذهب في الاعتقاد ، منبهة للوعى به ، وطريق الاستدلال له والدفاع عنه .

وأنة وإن تنوعت طبيعة المعرفة لدى الفلاسفة ، قديما وحديثا ، في الغرب والشرق ، إلى مثالية تجعل الوجود يدور حول الذات ، وواقعية تجعل الفكر انعكاسا للواقع . فإن تلك الفلسفات مصابة بالانشطارية في المذهب ، والعجز والحدودية ومن ثم لم توفق في إعطاء صورة صحيحة لطبيعة المعرفة ، وليس هذا يعنى أننا لو جمعنا المثالية إلى الواقعية معا ، لاستطعنا حل المشكلة ، كما فعلت المدرسة النقدية . وإنما الحل الصحيح هو الحل الرباني الشامل ، الذي يرد الذات والواقع إلى الله سبحانه كآثرين لخالقيته ، الأول منهما - الذات - عبد الله مستخلف في الواقع ، مزود بكفايات المعرفة ، والثاني - الواقع - ميدان حياة هذا الإنسان في الدنيا ، أودع الله فيه قابلية الانكشاف والتسخير والانقياد للذات العارفة . وكلاهما ، عابد لله ، فالكون بكل ما فيه عابد لله مسبح بحمده ﴿ تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا ﴾ (١١) . والإنسان عابد لله سبحانه ، عارف واع بدوره وغايته ، ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ (١٢) يسعى لنيل مرضاة ربه ودخول جنته . ولهذا فإنه لا يفي حق طبيعة المعرفة هذه أن يقال عنها إنها مثالية واقعية ، وإن كان فيها أحسن ما عند كل من المثالية والواقعية بل لا مصطلح أنسب لها من مصطلح الربانية : ﴿ ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ، ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ، ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ﴾ (١٣) .

(١١) الإسراء : ٤٤ .

(١٢) الذاريات : ٥٦ .

(١٣) آل عمران : ٧٩ .

ثالثا : لابد من إعادة النظر ، وبكل حزم ، في تقييمنا لطبيعة المعرفة في الفلسفة التوفيقية ، وعلى الأخص لدى فلاسفة المسلمين ، للتعرف على مدى خدمتها لنظرية المعرفة القرآنية ، بل ومدى خطورتها على هذه المعرفة . وقد ساهم البحث مساهمة متواضعة ، في كشف أصول تفسيرهم للمعرفة وبيان طبيعتها ، سواء عند مدرسة الفيض والإشراق ، أو عند مدرسة الخلق المستمر والاتصال . كما لابد من التنبيه وتحذر شديد ، للاتجاهات الحديثة المشابهة في تقديسها للحضارة غير الإسلامية في الشرق والغرب على حد سواء ، مع محاولتها الإدلاء بآراء تدعى أنها فهم للقرآن ، وهي في أصولها خارجة عنه .

وتقييم نظرية المعرفة لدى فلاسفة المسلمين ، لا يعنى حكما على تاريخ مضى ، ولكنه تبصر ووعى تقتضيه طبيعة المرحلة التي نعيشها ، ونحن نشعر بأننا هدف تصوب إليه سهام الاستشراق والاستغراب والدعوة إلى الانقطاع عن جذور الأصالة ، وبما ابتليت به هذه الأمة من بلاء في محاولات طمس شخصيتها ، وتمزيق كيائها وتفريق شملها ، وما مثل الاختلاف في الفكر والاعتقاد ، سلاحا يحقق هذه المطالب .

ومن ثم فإن حمل سلاح المعرفة القرآنية ، هو خير مايرد هذه الهجمات الشرسة ، وخير مايجرر البشرية التائهة ، الشاردة بسبب ضياع القيم ، وإهدار كيان الإنسان ، وطمس معالم كرامته .

رابعا : حرص هذا البحث على أن لا يكتفى بالرد والنقد والتقييم والتقويم لطبيعة المعرفة ، في المذاهب الفلسفية . بل إنه وفي بما وعد به ، فقدم مبحثا تأسيسيا في طبيعة المعرفة في القرآن . ربط فيها المعرفة بالوجود ، وربط الوجود والمعرفة معا ، فبين أنهما مخلوقان لله تعالى ، وبين ارتباط المعرفة – كإيمان – بالدليل . ولفت النظر إلى أن المعرفة في القرآن معرفة خصائص ، وليست معرفة كنه وحقائق ، لأن المعرفة الإنسانية محدودة وعاجزة ، لا تحيط بالأسرار والحقائق ، بل ويستحيل عليها ذلك بحكم مخلوقيتها للخالق العليم سبحانه ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ﴾ (١٤) .

(١٤) البقرة : ٢٥٥ .

ومن ثم فإن المعرفة الإنسانية أثر للخالق ، وصفة للإنسان بما أنه إنسان ، وصديقة للكون ، تكتشفه وتنتفع به ، وتثبت وجوده وتدركه .

كما لفت البحث النظر إلى ظاهرة الاثنينية أو الزوجية - الازدواج - في المعرفة ، تبعا للازدواجية في الخلق . تلك الازدواجية بين كفايات الإنسان الإدراكية حواسه وعقله ، وبين كفاياته المعرفية الداخلية بالحس والعقل معا والخارجية بطريق الوحي ، وذلك الازدواج بين العلم والعمل ، والازدواج بين مجالات معرفته ، عالم الغيب وعالم الشهادة . تلك الثنائيات التي تعود إلى وحدانية الخالق سبحانه ، وكيف لا تظهر هذه الازدواجية والثنائية ، وهي تنبثق من مفهوم الخالفة بين الخالق والمخلوق ، فالوحدانية صفة سبحانه والثنائية صفة مخلوقاته ﴿ فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يدرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (١٥) .

خامسا : عالج هذا البحث أنواع المعرفة بحسب طرق الوصول إليها ، وقد لفت النظر إلى مسألتين مهمتين :

أولاهما : تميز القرآن الكريم على المذاهب الفلسفية في إشارته إلى أصل المعرفة ومنها البعيد ، منذ أن خلق الله سبحانه أول إنسان وهو آدم عليه السلام . وإذا كانت في الإشارة إلى خلق آدم وتعليمه لفئة إلى التأسيس الرباني للمعرفة الإنسانية ، بصفة أنه إنسان ، فإن فيها لفئة أخرى وهي أن أول إنسان أعطى حسا وعقلا أو كينونة معرفية إنسانية شاملة ، من أجل تحصيل المعرفة هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنها لفتت النظر إلى أن المعرفة النبوية ليست مستهجنة كطريق للمعرفة ، بل إن أول إنسان خلق كان نبيا ، وهو آدم عليه السلام ، إذ قال سبحانه ﴿ إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ﴾ (١٦) ﴿ فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ (١٧) .

(١٥) الشورى : ١١ .

(١٦) آل عمران : ٣٣ .

(١٧) البقرة : ٣٧ - ٣٨ .

وثانيتهما : أن المعرفة الإنسانية في نظر القرآن الكريم ، تتميز بأنها معرفة محكومة بطريق الوحي ، تتجاوب معه الكينونة الإنسانية العارفة ، تثبتة طريقا للمعرفة أولا ، وتسلم له بأصول التصور والاعتقاد والتشريع والغاية ثانيا ، وتفهم مراده ثالثا ، وتعمل في الكون بهديه وتوجيهه ولخدمة غرض الإيمان رابعا .

فالمعرفة الإنسانية في نظر القرآن إذن طريق لإثبات وجود الله والإقرار بنبوة من اصطفاه من خلقه نبيا . وطريق فهم المعرفة التي جاء بها النبي من عند الله سبحانه .

سادسا : كما ساهم البحث في محاولة تقييم المعرفة التي ليست حسية صرفة ، وليست عقلية صرفة ، وليست نبوية وحيية ، تلك هي المعرفة الدنيوية .

وبعد الانتهاء من هذا البحث يشعر الباحث أن ثمة اقتراحات يتمنى تحقيقها ، وهي :

١ - توجيه الدراسات العقيدية والفلسفية في الأقسام الجامعية المتخصصة ، نحو القرآن الكريم . فالقرآن مدد عظيم ، لاتنقضي عجائبه ولا يخلق من كثرة الرد .

٢ - تعويد إخواننا الطلبة في الكليات ، ممارسة فهم النصوص القرآنية ، وإيماءاتها وتوجيهاتها ، في كل ما يدرس لهم من مباحث كلامية وفلسفية ونحن بذلك نقطف ثلاث ثمرات :

أولها : إنشاء عقيدة صافية ، وبناء تصور سليم ، لدى الطلبة إذ إنهم لايسعفون بمثل هذا في مراحل حياتهم الدراسية والأسرية .

وثانيها : تزويدهم بمعيار سليم ، وميزان دقيق ، يحكمون به على ما يواجههم من فكر ، وما يطرح عليهم من فلسفات .

وثالثها : تقديم نظرية معرفة أصيلة من القرآن الكريم تكون النظرية التأسيسية لأسلحة المعارف .

— ولا يفوت الباحث أن يتقدم بجزيل الشكر لكل من قدم له عوناً في إعداد هذا البحث وطباعته وتدقيقه .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

ثبت المراجع

- د. إبراهيم أنيس :
١ - الأصوات اللغوية . طبعة نهضة مصر ، القاهرة .
- د. إبراهيم بسيوني :
٢ - نشأة التصوف الإسلامي . طبعة دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .
- د. إبراهيم بيومي مذكور :
٣ - في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه - (جزآن) . ط ٣ ، دار المعارف .
القاهرة ، ١٩٧٦ م .
- د. إبراهيم هلال :
٤ - التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة . ط ١ ، دار النهضة ، القاهرة
١٣٩٥ هـ = ١٩٧٥ م .
- ٥ - نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها على النبوة . دار النهضة . القاهرة . ١٩٧٧ م .
- د. أحمد إبراهيم الشريف :
٦ - دراسات في الحضارة الإسلامية . دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٦ م .
- د. الإمام أحمد بن حنبل :
٧ - المسند . طبعة المكتب الإسلامي ، بيروت .
أحمد أمين وزكي نجيب محمود :

٨ - قصة الفلسفة اليونانية . ط٧ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .

د. أحمد عروة :

٩ - الإسلام في مفترق الطرق . (ترجمة د. عثمان أمين) . دار الشروق ، بيروت ، ١٣٩٥ هـ .

د. أحمد فؤاد الأهواني :

١٠ - أفلاطون . (سلسلة نوابع الفكر الغربى) ط٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

١١ - عالم الفلسفة . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨ م .

الأشعرى : الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل (ت ٣٣٠ هـ) .

١٢ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين : (جزءان) - (تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد) . دار النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٣٨٩ هـ = ١٩٦٩ م .

أفلاطون :

١٣ - محاورات ثيائيتوس . (ترجمة د. أميرة حلمى مطر) . الهيئة العامة للكتاب . القاهرة ، ١٩٧٣ .

١٤ - مجموعة محاورات أفلاطون . (أوطيفرون ، الدفاع ، اقريطون فيدون) . ترجمة د. زكى بخت محمود ، لجنة التأليف . القاهرة ١٩٦٦ .

أبو الأعلى المودودى :

١٥ - مبادئ الإسلام . دار الأنصار ، القاهرة ، ١٩٧٧ م .

الألوسى : أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسى البغدادى .

١٦ - تفسير روح المعانى . دار إحياء التراث . بيروت .

د. الكسيس كاريل :

١٧ - الإنسان ذلك المجهول . (ترجمة عادل شفيق) . الهيئة العامة للكتاب ،

- القاهرة . بيروت ، ١٩٧٣ م .
- الآمدى : سيف الدين (٥٥١ - ٦٣٦ هـ) .
- ١٨- غاية المرام فى علم الكلام . (تحقيق د. حسن محمود عبد اللطيف) نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٩١ هـ = ١٩٧١ م .
- اميل بونترو :
- ١٩- العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة . (ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى) الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ م .
- ٢٠- كانت . (ترجمة د. عثمان أمين) . الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ١٩٧٢ م .
- أنور الجندى :
- ٢١- المؤامرة على الإسلام . دار الاعتصام ، القاهرة .
- ٢٢- مشكلات الفكر المعاصر فى ضوء الإسلام . مجمع البحوث الإسلامية القاهرة ، ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢ م .
- أولف جيجن :
- ٢٣- المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية . (ترجمة د. عزت قرنى) دار النهضة العربية . القاهرة ، ١٩٧٦ م .
- الايحيى : عضد الملة والدين عبد الرحمن بن أحمد .
- ٢٤- المواقف (شرح السيد الجرجاني) طبعة القسطنطينية ، ١٢٨٦ هـ .
- الباقلانى :
- ٢٥- التمهيد ، طبعة بيروت ، ١٩٥٧ م .
- البخارى : أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم .
- ٢٦- صحيح البخارى . طبعة دار الشعب ، القاهرة .
- ابن بدران : الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى .
- ٢٧- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل . طبعة المنيرية ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ .

برتراندرسل :

- ٢٨- تاريخ الفلسفة الغربية (جزآن) (ترجمة د. زكى نجيب محمود) طبعة ٢ ،
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ م والجزء الثالث (ترجمة د.
محمد فتحي الشنيطى) . الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧ م .
٢٩- فلسفتى كيف تطورت . (ترجمة عبد الرشيد الصادق) ط ١ ، مكتبة الانجلو
المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ م .
٣٠- مشاكل الفلسفة (ترجمة د. عبد العزيز البسام) ط ٢ ، مكتبة
النهضة ، القاهرة .
٣١- النظرة العلمية (ترجمة د. عثمان نويه) مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ،
١٣٧٥ هـ = ١٩٥٦ م .

البغدادى : أبو البركات .

- ٣٢- المعتبر فى الحكمة والطبيعات والإلهيات . طبعة حيدر آباد ، ١٣٥٧ هـ .
البغدادى : عبد القاهر بن طاهر بن محمد الإسفرايينى التميمى (ت ٤٠٩ هـ) .
٣٣- كتاب أصول الدين . ط ١ ، مطبعة الدولة ، القسطنطينية ، ١٣٤٦ هـ =
١٩٢٨ م .
٣٤- الفرق بين الفرق (تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد) طبعة محمد على
صبيح ، القاهرة .

بطرس البستاني :

- ٣٥- دائرة المعارف . مجلد ٦ ، مطبعة المعارف ، بيروت ١٨٨٢ م .
البلخى : أبو القاسم الكعبى .
٣٦- كتاب الرد على فرق الضلال - المقالات - (مخطوط) . مكتبة خاصة بن :
أ . و :
٣٧- تاريخ الفلسفة الحديثة (ترجمة عبد المجيد عبد الحليم) ط ١ ، مكتبة الانجلو ،
القاهرة ، ١٩٥٨ م .
الترمذى : أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ت (٢٩٧ هـ)

٣٨- الجامع الصحيح - سنن الترمذى - (تحقيق أحمد شاکر وإبراهيم عطوة)
طبعة ٢ . مصطفى الحلبي . القاهرة ، ١٩٧٥ م .

التفتازانى :

٣٩- شرح العقائد النسفية للنسفى . طبعة القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .

التهانوى :

٤٠- كشف اصطلاحات الفنون . ج ١ . طبعة دار إقدام ، دار الخلافة العلية
القسطنطينية ، ١٣١٧ هـ .

التوحيدى : أبو حيان .

٤١- المقابسات . طبعة السندوى ، القاهرة ، ١٩٢٩ م .

ابن تيمية : شيخ الإسلام تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام .

٤٢- درء تعارض العقل والنقل (د . محمد رشاد سالم) ج ١ القسم الأول ، مطبعة
دار الكتب ، القاهرة ١٩٧١ م .

٤٣- الرد على المنطقيين . طبعة بمباى ، ١٣٨٦ هـ = ١٩٤٧ م .

٤٤- الفتاوى الكبرى (خمس مجلدات) . مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ،
١٣٢٩ .

٤٥- مجموعة الرسائل الكبرى (جزآن) . طبعة محمد على صبيح ، القاهرة
١٣٨٦ هـ ، = ١٩٦٦ م .

٤٦- مجموعة الرسائل والمسائل - طبعة التراث العربى ، بيروت .

٤٧- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول - جزآن - (تحقيق محمد محبى الدين
عبد الحميد وحامد الفقى) مطبعة السنة المحمدية القاهرة ، ١٣٧٠ هـ .

٤٨- النبوات . المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٨٦ هـ .

٤٩- نقض المنطق . (تحقيق الشيخ محمد حمزة والشيخ محمد الصنيع) ط ١ أنصار
السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٣٧٠ هـ = ١٩٥١ م .

جان فال :

٥٠- طريق الفيلسوف . (ترجمة أحمد حمدى محمود) . مؤسسة سجل العرب ،

القاهرة ، ١٩٦٧ م .

الرجائي : السيد الشريف علي بن محمد بن علي :

٥١- التعريفات . طبعة مصطفى الحلبي . القاهرة ، ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م .

د . جميل صليبا :

٥٢- تاريخ الفلسفة العربية ط٢ ، دار الكتاب اللبناني . بيروت ١٩٧٣ م .

٥٣- المعجم الفلسفي (جزآن) ط١ دار الكتاب اللبناني . بيروت ١٩٧١ ،

١٩٧٣ م .

جون هرمان :

٥٤- تكوين العقل الحديث . (ترجمة جورج طعمة) ط٢ . دار الثقافة بيروت ،

١٩٦٦ .

الجويني : إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد (٤١٩

- ٤٧٨ هـ)

٥٥- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . (تحقيق د . محمد يوسف موسى

وعلي عبد المنعم) . طبعة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

٥٦- البرهان في أصول الفقه (مخطوط بدار الكتاب المصرية) القاهرة .

٥٧- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (تحقيق د . فؤاد حسين

محمود) ط١ ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

جورج بوليتزر :

٥٨- أصول الفلسفة الماركسية (ترجمة شعبان بركات) جزآن - المكتبة العصرية ،

بيروت .

جورج سارتون :

٥٩- تاريخ العلم . (ترجمة د . توفيق الطويل وآخرين) . ج٣ ، دار المعارف ،

القاهرة ، ١٩٦١ م .

جوزيف بوخينسكي :

٦٠- مدخل إلى الفكر الفلسفي . (ترجمة د . محمود حمدي زقزوق) ط١ ، مكتبة

الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٣ م .

جوزيف الهاشم :

٦١- الفارابي . ط ٢ منشورات المكتب التجارى ، بيروت ، ١٩٦٨ م .

جيمس كولنز :

٦٢- « الله » فى الفلسفة الحديثة . (ترجمة فؤاد كامل) ، مكتبة غريب ، القاهرة ،

١٩٧٣ م .

الحاكم : الإمام أبو عبد الله محمد النيسابورى ت ٤٠٥ هـ .

٦٣- المستدرک على الصحيحين - وبذيله تلخيص المستدرک للذهبي مكتبة النصر الحديثة ، الرياض .

ابن حجر : الحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلانى (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ) .

٦٤- فتح البارى شرح صحيح البخارى ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٨٠ هـ .

حسنى ناثن :

٦٥- الماركسية فى الفلسفة . دار النشر للجامعيين ، بغداد ، ١٩٦٣ م .

ابن خزيمة : الحافظ محمد بن إسحق .

٦٦- كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل ، ط ٢ ، دار الفكر القاهرة ،

١٩٧٣ م .

ابن خلدون : عبد الرحمن :

٦٧- مقدمة ابن خلدون . مطبعة الحاج عبد السلام بن محمد بن شقرون القاهرة .

الدوانى :

٦٨- الدوانى على العقائد العضدية - (تقديم وتحقيق د. سليمان دنيا) ط ١ ،

مطبعة عيسى البابى الحلبي ، القاهرة ، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م .

دى بور :

٦٩- تاريخ الفلسفة فى الإسلام . (ترجمة د. محمد عبد الهادى أبوريدة) لجنة

التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٨ م .

- الكونت دى كلارزا :
- ٧٠- محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها . مطبعة الهلال ، القاهرة ١٩٢٧ م .
- ديكارت : رينى :
- ٧١- التأملات فى الفلسفة الأولى . (ترجمة د. عثمان أمين) مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .
- ٧٢- مبادئ الفلسفة (ترجمة د. عثمان أمين) مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ، ١٩٦٠ م .
- رابوبورت : أ . س
- ٧٣- مبادئ الفلسفة . (ترجمة أحمد أمين) . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .
- الرازى : الإمام فخر الدين محمد بن ضياء الدين عمر المشتبه بخطيب الرى (ت ٥٦ هـ)
- ٧٤- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين . طبعة القاهرة ، ١٣٢٣ هـ .
- ٧٥- مفاتيح الغيب - التفسير الكبير - ط ١ . المطبعة الخيرية ، القاهرة ١٣٠٧ هـ .
- الرازى : قطب الدين محمود بن محمد (ت ٧٦٦ هـ) .
- ٧٦- تحرير القواعد المنطقية - شرح الرسالة الشمسية للكاتبى طبعة عيسى الحلبي ، القاهرة .
- ابن رشد : أبو الوليد محمد (ت ٥٩٥ هـ) .
- ٧٧- تلخيص ما بعد الطبيعة ط ٢ ، مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٩٥٨ م .
- ٧٨- تهافت التهافت . (جزءان) . طبعة دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٠ م .
- ٧٩- فلسفة ابن رشد - فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال ، الكشف عن مناهج الأدلة .
- (تحقيق د. مصطفى عمران) ط ٣ . المطبعة المحمودية القاهرة ، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

- د. زكريا إبراهيم :
٨٠- بيرجسون . (نوايغ الفكر الغربى ٣) ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة
١٩٦٨ م .
٨١- دراسات فى الفلسفة المعاصرة . ط ١ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .
٨٢- كانت أو الفلسفة النقدية . ط ٢ ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٧٢ م .
٨٣- مشكلة الفلسفة . ط ٣ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧١ م .
د. زكى نجيب محمود :
٨٤- برتراندرسل . (نوايغ الفكر الغربى ٢) ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ،
١٩٦٩ م .
٨٥- نظرية المعرفة . مكتبة الانجلو . القاهرة ، ١٩٦٩ م .
الزمخشري : أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخرازى (٤٦٧ هـ -
٥٣٨ هـ)
٨٦- أساس البلاغة . طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٠ م .
٨٧- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل الطبعة
الأخيرة . مصطفى البابى الحلبي . القاهرة ، ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢ م .
سعيد زايد :
٨٨- الفارابى . (نوايغ الفكر العربى) . ط ٣ ، دار المعارف ، القاهرة
١٩٦٢ م .
د. سليمان دنيا :
٨٩- التفكير الفلسفى الإسلامى . ط ١ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٣٨٧ هـ .
١٩٦٧ م .
٩٠- الحقيقة فى نظر الغزالى ، ط ٣ ، دار المعارف ، القاهرة ١٣٩١ هـ =
١٩٧١ م .
٩١- الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين . ط ١ ، عيسى الحلبي ،
القاهرة ، ١٣٧٧ هـ = ١٩٥٨ م .

سميح عاطف الزين :

٩٢- طريق الإيمان . ط ٢ ، دار الكتاب العربى ، بيروت .

السنوسى : الإمام أبو عبد الله بن يوسف الحسنى

٩٣- عمدة أهل التوفيق والتسديد - شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى - وعليها

حاشية إسماعيل بن موسى بن عثمان ، ط ١ مصطفى الحلبي ، القاهرة

١٣٥٤ هـ = ١٩٣٦ م .

السهروردى المقتول :

٩٤- هياكل النور . ط ١ ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، ١٣٧٧ هـ =

١٩٥٧ م .

السهيلي :

٩٥- الروض الأنف شرح السيرة النبوية لابن هشام ، بأعلاها السيرة النبوية .

طبعة الحاج عبد السلام بن محمد بن شقرون القاهرة .

ابن سينا : الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله .

٩٦- الإشارات والتنبيهات (٤ أجزاء) تحقيق د. سليمان دنيا . ط ٢ ، دار

المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ م .

٩٧- تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات ، ط ١ ، مطبعة هندية ، القاهرة ،

١٩٠٨ م .

٩٨- التعليقات . (تحقيق د. عبد الرحمن بدوى) طبعة الهيئة العامة ، القاهرة ،

١٩٧٣ م .

٩٩- الشفاء (طبعة حجرية) طهران ١٣٠٣ - . ومنه : الطبيعيات (٦ - قسم

النفس) (تحقيق د. محمود الخضيرى) طبعة الهيئة العامة .

١٠٠- النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ج ط ٢ . نشر محيى الدين صبرى

الكردى ، دار السعادة . ومصطفى الحلبي القاهرة ، ١٩٣٨ م

- ١٩٥٧ م .

السيوطى : جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر (ت ٩١١ هـ) .

١٠١-الجامع الصغير . (جزءان) ط ٤ ، مطبعة مصطفى الحلبي القاهرة
١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م .

سيد قطب :

١٠٢-خصائص التصور . دار الشروق ، بيروت .

١٠٣-في ظلال القرآن ط ٢ المشروعة ، طبعة دار الشروق ، القاهرة وبيروت ،
١٩٧٥ .

شارل فرنر :

١٠٤-الفلسفة اليونانية (ترجمة تيسيرشيخ الأرض) دار الأنوار ، بيروت ،
١٩٦٨ م .

الشافعي : محمد بن إدريس :

١٠٥-الرسالة . (تحقيق محمد سيد كيلاني) . مصطفى الحلبي القاهرة
١٣٨٨ هـ = ١٩٦٩ م .

الشعراني : عبد الوهاب

١٠٦-اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر . ط ١ ، مصطفى الحلبي ،
القاهرة ، ١٣٨٧ هـ = ١٩٥٩ م .

الشهرستاني : أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر .

١٠٧-نهاية الإقدام في علم الكلام . نسخة مصورة عن طبعة سابقة حررها الفرد
جيوم .

الشوكاني :

١٠٨-الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة . طبعة أنصار السنة المحمدية ،
القاهرة .

د. صالح الشماع :

١٠٩-مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق . ط ١ شركة الطبع
الأهلية ، بغداد ، ١٩٦٠ م .

· الصابوني :

١١٠- البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين . (تحقيق د. فتح الله خليف)
دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

الصنعاني : محمد بن إبراهيم الوزير اليمنى

١١١- ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان . مطبعة المعاهد القاهرة ،
١٣٤٩ هـ .

الطبرى :

١١٢- جامع البيان عن تأويل آى القرآن - تفسير الطبرى - (تحقيق محمود وأحمد
محمد شاكر ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

الطوسى : أبو نصر السراج

١١٣- اللمع . (تحقيق د. عبد الحليم محمود ، ود. طه عبد الباقي سرور . دار
الكتب الحديثة ، القاهرة ، ومكتبة المثنى ببغداد ١٩٦٠ م .

ابن عاشور : محمد الطاهر

١١٤- تفسير التحرير والتنوير (جزءان) ط ١ ، مصطفى الحلبي القاهرة ،
١٩٦٤ م . وطبعة كاملة ط ٢ . الدار التونسية للنشر . تونس ١٩٧٣ م .

د. عبد الحليم محمود :

١١٥- التوحيد الخالص - أو الإسلام والعقل - دار الكتب الحديثة ، القاهرة ،
١٩٧٣ م .

عبد الرؤف المناوى :

١١٦- كنز الحقائق - حاشية على الجامع الصغير للسيوطى - ط ٤ مصطفى الحلبي
، القاهرة .

د. عبد الرحمن بدوى :

١١٧- خريف الفكر اليونانى . ط ٤ ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .

١١٨- فلسفة العصور الوسطى . ط ٢ ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

عبد الفتاح الكميدى :

١١٩- القضايا المعاصرة فى الفلسفة ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٧ م .

١٢٠- هيجل (نوابغ الفكر الغربى ٢) دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ م .

عبد الكريم الخطيب :

١٢١- التفسير القرآنى للقرآن . دار الفكر العربى ، القاهرة .

١٢٢- قضية الألوهية بين الدين والفلسفة ط ٢ . دار الفكر العربى ، القاهرة

١٩٧١ م .

عبد المحسن الحسينى :

١٢٣- المعرفة عند الحكيم الترمذى . دار الكتاب العربى ، القاهرة .

عبد المنعم حمادة :

١٢٤- من رواد الفلسفة الإسلامية . ط ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٣٦٢ هـ =

١٩٧٣ م .

عبد فراج :

١٢٥- معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ، ط ١ ، الانجلو ، القاهرة

١٩٦٩ م .

د. عثمان أمين :

١٢٦- الجوانية . طبعة دار القلم ، ١٩٦٤ م .

١٢٧- ديكارت . ط ٦ ، الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

د. على عبد الواحد وافي :

١٢٨- رواد المثالية فى الفلسفة العربية ٢ ، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٧٥ م .

١٢٩- الفلسفة الرواقية : ط ٣ ، الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

د. عدنان زرزور :

١٣٠- مقالة فى المعرفة . دار الفتح . دمشق .

العراقى : الحافظ زين الدين

١٣١- المغنى عن حمل الأسفار فى تخريج ما فى الأحياء من الأخبار على هامش احياء

علوم الدين . طبعة عيسى الحلبى . القاهرة ، ١٩٥٧ م .

- ابن عربى : الشيخ محيى الدين .
١٣٢ - الفتوحات المكية . طبعة بولاق ، القاهرة .
ابن أبى العز الحنفى :
١٣٣ - شرح العقيدة الطحاوية . ط ٣ . المكتب الإسلامى . بيروت ،
١٣٨٥ هـ .
د . عزمى إسلام :
١٣٤ - جون لوك . دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .
العقاد : عباس محمود
١٣٥ - التفكير فريضة إسلامية . دار الهلال ، القاهرة .
١٣٦ - الشيخ الرئيس ابن سينا . ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة .
على البهلوان :
١٣٧ - ثورة الفكر ومشكلة المعرفة عند الغزالى . مطبعة الارادة . تونس .
د . على سامى النشار :
١٣٨ - مناهج البحث عند مفكرى الإسلام . ط ٣ . دار المعارف ، القاهرة ،
١٩٦٨ م .
د . على سامى النشارود . محمد على أبو ريان :
١٣٩ - قراءات فى الفلسفة . ط ١ ، الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٧ م .
على عبد العظيم :
١٤٠ - فلسفة المعرفة فى القرآن طبع مجمع البحوث الإسلامية . القاهرة ١٣٩٣ هـ
١٩٧٣ م .
د . على عبد الواحد وافي :
١٤١ - علم اللغة . طبعة نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٢ م .
د . على عيسى عثمان :
١٤٢ - الإنسان عند الغزالى . وترجمة خيرى حماد ، مكتبة الانجلو القاهرة
١٩٦٢ م .

- د. عمار طالبى :
 ١٤٣- آراء أبى بكر بن العربى الكلامية (جزآن : دراسة وتحقيق للعواصم من القواصم) الشركة الوطنية للنشر . الجزائر ، ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م .
- د. عمار طالبى ود. على سامى المشار :
 ١٤٤- عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل والبخارى وابن قتيبة وعثمان الدارمى . طبعة دار المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧١ م .
- عمر الدسوقي :
 ١٤٥- إخوان الصفا . ط٣ ، دار النهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٧٣ .
- د. عمر فروخ :
 ١٤٦- صفحات من حياة الكندى . دار العلم للملايين . بيروت ١٩٦٢ م .
- الغزالي : حجة الإسلام محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ) .
 ١٤٧- إحياء علوم الدين (أربعة اجزاء) طبعة عيسى الحلبي ، ١٣٧٧ هـ = ١٩٥٧ م .
- ١٤٨- الاقتصاد فى الاعتقاد . مكتبة الجندى . القاهرة ١٩٧٢ م .
 ١٤٩- إلجام العوام (مجموعة القصور العوالى ج ٢) ، ط٢ مكتبة الجندى ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .
- ١٥٠- تهافت الفلاسفة (تحقيق د. سليمان دنيا) ط٥ ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٧٢ م .
- ١٥١- جواهر القرآن . مكتبة الجندى ، القاهرة .
 ١٥٢- الرسالة اللدنية (مجموعة القصور العوالى ج ١) الجندى ، القاهرة ١٩٧٠ م .
- ١٥٣- روضة الطالبين وعمدة السالكين (مجموعة القصور العوالى ج ٤) مكتبة الجندى ، القاهرة ١٩٧٢ م .
- ١٥٤- القسطاس المستقيم . (مجموعة القصور العوالى ج ١) ط٢ . الجندى القاهرة ١٩٧٠ م .
- ١٥٥- المستصفى فى علم الأصول . مكتبة الجندى ، القاهرة ١٣٩١ هـ = ١٩٧١ م .

- ١٥٦- معارج القدس في مدارج معرفة النفس . الجندي ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .
- ١٥٧- مقاصد الفلاسفة (تحقيق د. سليمان دنيا) ط٢ ، دار المعارف ، القاهرة ١٣٧٩ هـ = ١٩٥٩ م .
- ١٥٨- معيار العلم (تحقيق د. سليمان دنيا) ط٢ دار المعارف القاهرة ١٩٦٩ م
- ١٥٩- المنقذ من الضلال . مكتبة الجندي ، القاهرة ، ١٩٧٢ م .
- ١٦٠- ميزان العمل . مكتبة الجندي ، القاهرة .
- الفارابي : أبو نصر محمد المعلم الثاني (٢٥٩ - ٣٣٩ هـ) .
- ١٦١- آراء أهل المدينة الفاضلة . مطبعة محمد علي صبيح ، القاهرة .
- ١٦٢- إحصاء العلوم . (تحقيق د. عثمان أمين) ط٣ ، الانجلو القاهرة ١٩٦٨ م .
- ١٦٣- إحصاء المسائل . طبعة ليدن .
- ١٦٣- فصوص الحكم . وعيون المسائل في مجموعة فلسفة أبي نصر . القاهرة ١٩٠٧ م .
- ١٦٥- فلسفة أرسطوطاليس (تحقيق د. محسن مهدي) ، دار مجلة شعر ، بيروت ، ١٩٦١ م .
- د. فؤاد زكريا :
- ١٦٦- التساعية الربعة لأفلوطين في النفس - دراسة وترجمة - طبعة الهيئة العامة . القاهرة ، ١٩٧٠ م .
- ١٦٧- مشكلة الفلسفة . ط٣ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧١ م .
- ١٦٨- نظرية المعرفة . ج٢ ، مكتبة النهضة ، القاهرة .
- فكتور سعيد باسل :
- ١٦٩- منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي . دار الكتاب اللبناني ، بيروت .
- فندريس : ج
- ١٧٠- اللغة (تعريب الدواخلي والقصاص) الانجلو المصرية . القاهرة ١٩٥٠ م .
- د. فؤاد عبد اللطيف ود. سيد أحمد عثمان :
- ١٧١- التفكير ، دراسات نفسية - الانجلو ، القاهرة ، ١٩٧٢ م .
- د. فوقية حسين محمود :

١٧٢-الجوينى - إمام الحرمين - الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ١٩٧٠ م .
١٧٣-مقالات فى أصالة الفكر المسلم . دار الفكر العربى ، القاهرة ١٣٩٦ هـ = ١٩٧٦ م .

الفيروز ابادى : مجد الدين
١٧٤-القاموس المحيط (٤ أجزاء) . ط ٣ . المطبعة الأميرية القاهرة ١٣٥٢ هـ = ١٩٣٣ م .

فشيتته :
١٧٥-غاية الإنسان . (ترجمة د . فوقية حسين محمود) ، ط ١ ، الانجلو ، القاهرة ١٩٦٣ م .

القاسمى : محمد جمال الدين
١٧٦-تفسير القاسمى المسمى محاسن التأويل . ط ١ ، عيسى البابى الحلبي ، القاهرة ١٣٧٨ هـ = ١٩٥٨ م .

القاشانى : الشيخ عبد الرزاق
١٧٧-شرح القاشانى على فصوص الحكم للشيخ محى الدين بن عربى ط ٢ مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة ١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦ م .

القاضى : عبد الجبار بن أحمد (ت ٤٥١ هـ) .
١٧٨-شرح الأصول الخمسة (تحقيق د . عبد الكريم عثمان) ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٥ م .

١٧٩-المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ٦ التعديل والتجوير - (تحقيق د . أحمد فؤاد الأهوانى) طبعة المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٢ م .

١٨٠-ج ١٢ - النظر والمعارف - (تحقيق د . إبراهيم مذكور ود . طه حسين) المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٦٢ م .

١٨١-ج ٢٥ - التنبؤات والمعجزات (تحقيق د . محمود الخضيرى ود . محمود قاسم) ، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م .

القرطبى :

١٨٢-الجامع لأحكام القرآن - تفسير القرطبي - ط٣ ، دار الكاتب العربى ،
القاهرة ١٣٨٧ هـ = ١٩٦٧ م .

القزوينى : الكاتبى :

١٨٣-الرسالة الشمسية فى المنطق . عيسى الحلبي ، القاهرة .

القشيري : أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابوري
(٣٧٦ - ٤٦٥ هـ)

١٨٤-الرسالة القشيرية (جزآن) ط٢ ، مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٣٧٩ هـ
= ١٩٥٩ م .

القنوجي : السيد صديق بن حسن على

١٨٥-اصول اللغة فى البلغة . طبعة حجرية سنة ١٢٩٢ هـ .

ابن القيم الجوزية : شمس الدين محمد بن أبى بكر (٦٩١ - ٧٥١ هـ) .

١٨٦-مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين . (تحقيق الشيخ حامد
اللقى) . طبعة أنصار السنة المحمدية .

١٨٧-مفتاح دار السعادة ومصباح السيادة . طبعة القاهرة .

كانت : عمانوئيل

١٨٨-مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما (ترجمة د. نازلى إسماعيل حسين)
دار الكتاب العربى ، القاهرة ، ١٩٦٧ م .

ابن كثير : عماد الدين

١٨٩-تفسير القرآن العظيم طبعة عيسى الحلبي .

الكندى :

١٩٠-رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى (تحقيق د. أحمد فؤاد
الأهوانى) . القاهرة ١٩٤٩ م .

١٩١-رسالة فى الفلسفة الأولى (تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة) القاهرة
١٩٥٦ م .

د. ماجد فخري :

١٩٢-أرسطوطاليس . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٨ م .

د. محمد السيد الجليلند :

١٩٣-الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل : طبعة مجمع البحوث الإسلامية .
القاهرة ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م .

محمد باقر الصدر :

١٩٤-فلسفتنا . ط ٥ دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٣ م .

د. محمد البهي :

١٩٥-الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، ط ٢ : عيسى الحلبي ١٩٥١ م .

محمد تقى المدرسى :

١٩٦-الفكر الإسلامي - مواجهة حضارية - دار الجليل ، بيروت .

د. محمد جلال أبو الفتوح شرف :

١٩٧-الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي . ط ٣ ، دار المعارف القاهرة
١٩٧٥ م .

١٩٨-المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي ط ١ دار المعارف ،
القاهرة ١٩٧٢ م .

محمد جواد مغنية :

١٩٩-معالم الفلسفة الإسلامية ط ٢ ، دار القلم ، بيروت ١٩٧٣ م .

محمد رشيد رضا :

٢٠٠-تفسير القرآن الحكيم المسمى تفسير المنار . طبعة الهيئة العامة للكتاب ،
القاهرة ١٩٧٢ - ١٩٧٥ م .

٢٠١-الوحي المحمدي . ط ٦ ، مكتبة القاهرة ، ١٣٨٠ هـ .

الشيخ محمد أبو زهرة :

٢٠٢-المعجزة القرآنية الكبرى - القرآن - دار الفكر العربي ، القاهرة ١٣٩٠ هـ
- ١٩٧٠ م .

د. محمد عاطف العراقي :

٢٠٣-ثورة العقل في الفلسفة العربية ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٥ م .

٢٠٤-النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .

تم الكتاب بحمد الله تعالى

المحتوى

٥	إهداء
٦	تقديم للأستاذ الدكتور محمود حمدي زقزوق
١١	مقدمة المؤلف
الكتاب الأول	
نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة	
مقدمة الكتاب الأول	
٢٧	إمكان المعرفة بين مذاهب الشك واليقين
الباب الأول	
مدخل للبحث في نظرية المعرفة	
* الفصل الأول: العلم والمعرفة لغة واصطلاحاً	
٣٣	أ- العلم والمعرفة لغة
٣٤	ب- العلم والمعرفة اصطلاحاً
٣٤	١- تعريف المعتزلة للعلم والمعرفة
٣٦	٢- العلم والمعرفة عند فلاسفة المسلمين
٣٧	٣- العلم والمعرفة عند أهل السنة
٤٧	* الفصل الثاني: علاقة العلم بالمعرفة
٤٩	أ- عند المعتزلة
٤٩	ب- عند أهل السنة
٥٠	ج- ألفاظ ومصطلحات مرادفة للعلم والمعرفة
٦٣	* الفصل الثالث: ما المراد بنظرية المعرفة ؟
٦٨	القرآن ونظرية المعرفة

الباب الثاني

- ٧٧ إمكان المعرفة بين مذاهب الشك واليقين
- ٧٥ * الفصل الأول : مذاهب الشك وإمكان المعرفة
- ٨٣ (أ) الشك المطلق - المذهبي
- ١٠٤ (ب) الشك المذهبي - المعرفي
- ١٢٧ * الفصل الثاني : مذاهب اليقين وإمكان المعرفة
- ١٢٩ تمهيد :
- ١٣١ (أ) المذهب التجريبي « الواقعي »
- ١٣٦ (ب) المذهب العقلي

الباب الثالث

- ١٤٧ موقف القرآن من إمكان المعرفة
- ١٤٩ تمهيد
- ١٥٥ * الفصل الأول : موقف القرآن من مذهب الشك واليقين
- ١٨١ * الفصل الثاني : الاتجاه الإيقاني في القرآن

الكتاب الثاني

٢٢٧	طبيعة المعرفة
٢٣٣	تمهيد
	الباب الأول
٢٣٧	طبيعة المعرفة بين المذاهب المثالية والواقعية
٢٣٩	* الفصل الأول : طبيعة المعرفة لدى المذاهب المثالية
٢٤١	أ- ما المثالية ؟
٢٤٦	ب- المثالية ومأزق التمركز حول الذات
٢٤٨	ج- المثالية المفارقة
٢٥٢	د- المثالية الذاتية - الحديثة
٢٦١	هـ- حجج المثالية ونقدها
٢٦٥	و- علاقة المعرفة بالوجود
٢٦٧	ز- المعرفة بين الفطرية والاكتساب
٢٦٩	ح- معيار المعرفة
٢٧١	ط- نقد وتقويم
٢٨١	* الفصل الثاني : طبيعة المعرفة لدى المذاهب الواقعية
٢٨٣	أ- ما الواقعية ؟
	ب- أساس الاختلاف بين المثالية والواقعية في تفسير
٢٨٥	المعرفة
٢٩٠	ج- الواقعية الدارجة - الساذجة - الموقف الطبيعي
٢٩٢	د- الواقعية الفلسفية
٢٩٤	هـ- واقعية يونانية
٢٩٨	و- واقعية حديثة

٣٠٨	ز- واقعية المعرفة بالوجود
٣١٠	ح- بين الفطرية والاكتساب
٣١٢	ط- معيار الحقيقة
٣١٤	ى- نقد وتقويم

الباب الثاني

٣٢٥	طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين
٣٢٧	تمهيد
٣٢٩	* الفصل الأول: أسس طبيعية المعرفة لدى فلاسفة المسلمين
٣٣١	أ- طبيعة المعرفة وطبيعة الوجود
	ب- ضرورة دراسة تفسير الكون والنفس كأساس لتفسير
٣٣٧	المعرفة
٣٧٥	* الفصل الثاني: تفسير المعرفة لدى فلاسفة المسلمين
٣٧٧	أ- تفسير المعرفة وعلاقته بنظرية الكون
٣٨١	ب- الكندي وتفسير المعرفة
٣٨٣	ج- تفسير المعرفة لدى المدرسة الإشراقية
٣٩٥	د- تفسير المعرفة لدى مدرسة الاتصال
	* الفصل الثالث: نقد وتقويم لأسس المعرفة وتفسيرها لدى
٤٠٥	فلاسفة المسلمين
٤٠٧	أ- نقد وتقويم لعملية الخلق عند الفلاسفة المسلمين
	ب- نقد وتقويم لعملية النفس والعقل عند فلاسفة
٤١١	المسلمين
٤٢١	ج- نقد وتقويم لتفسير المعرفة

الباب الثالث

٤٢٧	طبيعة المعرفة في القرآن الكريم
٤٢٩	تمهيد
٤٣١	* الفصل الأول : المعرفة والوجود
٤٣٣	أ- المعرفة والوجود أثران للذات الخالقة
٤٣٥	ب- المعرفة نوع من الوجود وصفة للإنسان
٤٣٧	ج- الوجود شقان
٤٣٩	د- مبادئ رئيسية في تفسير الكون
٤٥٣	* الفصل الثاني : تفسير المعرفة في القرآن الكريم
٤٥٥	أ- مفهوم المعرفة ودليلها
	ب- المعرفة في القرآن معرفة خصائص وليست معرفة
٤٧٠	ماهية
٤٧٧	ج- ازدواجية المعرفة
٤٨٢	د- المعرفة طائفة ومكسوة
٤٨٩	هـ- معيار المعرفة

الكتاب الثالث

٥٠٣ أصل المعرفة وطرقها وأنواعها

الباب الأول

٥١٢ أصل المعرفة أو منبعها البعيد

٥١٣ تمهيد

٥١٤ * الفصل الأول: أصل المعرفة عند الفلاسفة

٥١٨ * الفصل الثاني: أصل المعرفة عند متكلمي المسلمين

٥٢٠ * الفصل الثالث: أصل المعرفة في القرآن الكريم

٥٢٠ * الله سبحانه هو مصدر المعرفة

٥٢١ ب- ماذا علم الله تعالى آدم ؟

٥٢٨ ج- طريقة التعليم أو كلفيته في منبعه البعيد

الباب الثاني

٥٣٧ المعرفة الحسية

٥٣٩ تمهيد

٥٤٣ * الفصل الأول: الحواس: تكوينها ووظائفها

٥٤٣ أ- تكوين الحواس

٥٥٠ ب- وظيفة الحواس الظاهرة وترتيبها

٥٦٩ * الفصل الثاني: الإدراك الحسي - الإحساس

٥٦٩ أ- تعريفه

٥٧٥ ب- المفهوم الفلسفي للإدراك - تحليل الإدراك الحسي

* الفصل الثالث: دور الحواس في عملية المعرفة ومجالها

٥٨١ وخصائصها وتقييمها

٥٨١ أ- دور الحواس في عملية المعرفة

٥٩٢	ب- مجالات المعرفة الحسية وخصائصها وتقييمها
	الباب الثالث:
٥٩٧	المعرفة العقلية
٥٩٩	تمهيد
٦٠١	* الفصل الأول: العقل وقواه الإدراكية وعلاقته بالحواس
٦٠١	أ- مفهوم العقل وقواه الإدراكية بين القرآن والفلسفة
٦٠٩	ب- علاقة العقل بالحواس بين القرآن والفلسفة
٦١٣	* الفصل الثاني: الإدراك العقلي ودوره في تحصيل المعرفة
٦١٣	أ- المعلومات السابقة وأثرها في الإدراك
	ب- الإدراك العقلي ودوره في تحصيل المعرفة في المذاهب
٦١٥	الفلسفية
	ج- الإدراك العقلي ودوره في تحصيل المعرفة في القرآن
٦٢٢	الكريم
	د- الإدراك العقلي ودوره في تحصيل المعرفة لدى
٦٤٣	المتكلمين
	* الفصل الثالث: مجالات المعرفة العقلية وخصائصها
٦٤٧	وتقييمها
٦٤٧	أ- مجالات المعرفة العقلية
٦٥١	ب- خصائص المعرفة العقلية
٦٥٣	ج- تقييم المعرفة العقلية
٦٥٧	الباب الرابع
	المعرفة الدلنية
٦٥٩	تمهيد

٦٦١	* الفصل الأول: طرق المعرفة الدنية ومصدرها
٦٦١	أ- مصطلحات القلب والبصيرة وغيرهما
٦٦٦	ب- مصدرها
٦٦٩	* الفصل الثاني: المعرفة الدنية بين الفلسفة والتصوف
٦٧٠	أ- المعرفة الدنية في المذاهب الفلسفية: المعرفة الحدسية
٦٧٢	ب- المعرفة الدنية عند المتصوفة- المعرفة الصوفية
٦٧٥	ج- الحكمة الإشرافية، أو التصوف الفلسفي
٦٧٩	د- المعرفة الصوفية عند الغزالي
٦٨٥	* الفصل الثالث: أدلة القائلين بها وتقييمها
٦٨٥	أ- أدلة من قالوا بها
٦٩٣	ب- تقويم المعرفة الدنية
	الباب الخامس
٧٠١	المعرفة النبوية عن طريق الوحي
٧٠٣	تمهيد
٧٠٥	* الفصل الأول: الوحي: معناه وضرورته في المعرفة
٧١٩	* الفصل الثاني: ثبوت الوحي طريقا للمعرفة
٧٤٧	* الفصل الثالث: كيفية الوحي
٨٤٨	أ- كيفية الوحي في الكتاب والسنة
٧٥٦	ب- كيفية الوحي عند فلاسفة المسلمين
٧٦٠	ج- نقد وتقييم
٧٧٠	د- آثار فلسفية في تفسير النبوة
٧٧٧	* الفصل الرابع: مجالات الوحي وخصائص المعرفة النبوية
٧٧٧	أ- مجالات المعرفة النبوية وخصائصها

٧٨٠ ب- خصائص المعرفة النبوية
٧٩١ الخاتمة
٧٩٧ ثبت المراجع
٨١٧ المحتوى

صَدْرُ حَلِيشَا... مِنْ مَنَشُورَاتِنَا

تَهَذُّبُ الْكَمَالِ فِي أَسْمَاءِ الرِّجَالِ

لِلْحَافِظِ الْمُتَقِنِ جِبَالِ الدِّينِ أَبِي الْحَجَّاجِ يَوْسُفَ الْمَزْنِي

٦٥٤ - ٧٤٢ هـ

حَقَّقَهُ ، وَضَبَطَ نَصَّهُ ، وَعَلَّقَ عَلَيْهِ
الْكُتُوبُ شَارِعُوَادٍ مَعْرُوفٍ
خَرَجَ أَحَادِيثُهُ وَأَشْرَفَ عَلَى طَبْعِهِ
شُعَيْبُ الْأَرْزُوطِ

من ج ١٦ - ج ٣٥
و
من ج ١ - ج ٣٥

مَكْتَبَةُ الْمَوْئِدِ

□ الرياض : ص . ب : ٩٢٧٣٨ الرياض ١١٦٦٣

تليفون : ٤٩٣٢٥٨١ فاكس : ٤٩١٥٤٧٦

□ الطائف : ص . ب : ١٠ تليفون : ٧٣٢٥٨١ الشرقية



إيداع رقم ٩١/٩٠٧٣ دولي رقم ٧ - ٠٤ - ٥٢٢٤ / ٩٧٧



الجامعة العراقية - بغداد

دار الجيل للطباعة
الطبعة الأولى: ١٤٠٢ هـ - ٢٠٢١ م
الطبعة الثانية: ١٤٠٣ هـ - ٢٠٢٢ م

